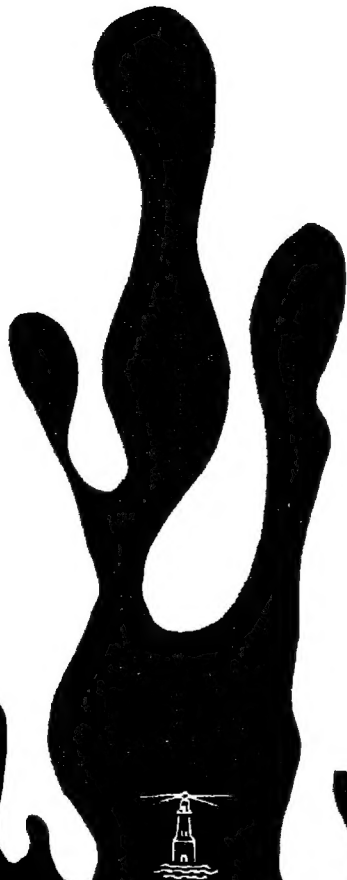


دكتور محمود رجب

الميتافيزيقا

عند الفلاسفة المعاصرين



دار المعارف



adina

الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين

تأليف

دكتور محمود رجب

أستاذ مساعد قسم الفلسفة
كلية الآداب — جامعة القاهرة

للطبعة الثانية

١٩٨٦



دار المعارف

الناشر : دار المعارف — ١١١٩ كورنيش النيل القاهرة — ج ٢٠٠٤ ع ٠

إهداء

إلى استاذي

الدكتور عبد الرحمن بدوي

اعترافاً بدوره في إثراء الفكر العربي

تصدير عام

ما الميتافيزيقا ؟ ، ما منهج الميتافيزيقا ؟ ، هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة ؟ . تلك هى الأسئلة التى أثارها - صراحة وتفصيلا - كنت ، الذى يعمد - بلا جدال - أول من وضع ، مشكلة ايتيانزيقا ، موضع الفحص والتساؤل ، فلقد كان الفلاسفة قبل كنت يفتلسفون ويشيدون المذاهب والنظم الميتافيزيقية ، لكن ما من أحد منهم توقف - طويلا - وتسأل عن طبيعة الميتافيزيقا : ماهى؟ وعن منهج الميتافيزيقا : ما هو ؟ ورغم أن الشك فى إمكان قيام الميتافيزيقا أمر قديم ، فإن كنت هو أول من صاغ هذا الشك صياغة منهجية صريحة ، اتخذت صورة السؤال التالى : هل من الممكن - على الإطلاق - قيام شىء كالميتافيزيقا ؟

ونفس هذه الأسئلة هى شغل الفلاسفة المعاصرين الشاغل ، وهى تمثل وتجسد اختلافات فى المصطلح وجهة النظر ، تبلغ من الكثرة حدا يصير معه الجدل الذى لاينتهى حول الميتافيزيقا أمرا ليس بالمستغرب . وهذا الجدل يتأرجح بين قطبين من الأحكام والتقويمات المتضاربة اشد التضارب : فأحيانا تلقب الميتافيزيقا بملكة العلوم كلها ، وأحيانا تنبذ وتهجر كما لو كانت امرأة زال جمالها .

إن مشكلة الميتافيزيقا ليست - كما قال كنت - فى عدم قدرتها على تحقيق مهمتها على النحو الذى يمكنها من التقدم بخطى ثابتة ، فتلحق بركب العلوم الطبيعية والرياضية ، وإنما هى فى عدم وجود تعريف واحد عام للميتافيزيقا يكون فى أذهان الذين ينادون باستبقاء الميتافيزيقا والذين يدعون الى استبعادها على السواء ، مما يؤدى الى تناقض الأحكام التى تطلق على الميتافيزيقا وتضاربها .

وما هذا البحث الا محاولة لعرض هذه الكثرة من تعريفات الميتافيزيقا ،
التي تجسد بدوها كثرة من وجهات النظر والمصطلحات . لكن ، كيف نحقق
ذلك ؟ بأى وسيلة نقوس ؟ انلجأ الى التعريفات الواردة فى ثنايا مؤلفات
الفلاسفة المعاصرين ، غنجمعها ونرصدها ، بحيث نكون - فى النهاية - فكرة
عن الميتافيزيقا عند كل منهم ؟ ، كلا ، فهذه طريقة عقيمة ، تأريخية ، قوامها
« قص ولصق » التعريفات المختلفة ، تمدنا بفكرة « عن » الميتافيزيقا .
وما هذا بولاف بمقصودنا . اذن ، كيف نحقق هدف هذا البحث على نحو
ينجينا من الوقوع فى أسر تجميع التقريرات التأريخية عن الميتافيزيقا ؟ لعل
أفضل طريقة لتحقيق ذلك ، هى ان نمضى مباشرة الى صميم نظرية الفيلسوف
الميتافيزيقية أو وجهة نظره للعامة ، كيما نستخلص من خلالها وبواسطتها
فكرته عن الميتافيزيقا أو تعريفه لها . وتلك الطريقة هى التى سوف نتبعها
فى هذا البحث ، فمن طريقها لن تظهر بحال فكرة الفيلسوف عن الميتافيزيقا
كما لو كانت « معلقة فى الهواء » مجردة ، بل مرتبطة بسياق مذهبه العام ،
تجسدها وجهة نظره العامة ومصطلحاته الفنية .

وبعد ، فقد كان هذا البحث ، فى الأصل ، رسالة للماجستير ، قمت
باعدادها تحت اشراف الدكتور عبد الرحمن بدوى . وانى لأشكر الدكتور
محمد عبد الهادى أبو ريده والدكتورة نازلى اسماعيل ، على ما أبدياه على
الرسالة ، عند مناقشتها ، من ملاحظات قيمة .

القاهرة : ١٩٦٦

محمود رجب

الفصل الأول

التمهيدى

كنت ومشكلة الميتافيزيقا

- ١ - تفسير ميتافيزيقا كنت ، وتطور فلسفته
- ٢ - النقد والميتافيزيقا
- ٣ - أقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية
- ٤ - سمو العقل العملى وميتافيزيقا الاخلاق
- ٥ - خلاصة عامة

مؤلفات كنت ، واختصاراتها التي سنرمز اليها في هذا الفصل

Träume, Traeume eines Geistersehers, erlaeutert durch
Traeume der Metaphysik - **Kant's Saemtliche Werke,**
(Hartenstein ed.) Band 11, Leipzig, 1 68.

P. E. **The Fundamental Principles of the Metaphysic of
Ethics,** eng. tran. by Manthey-Zorn, New York, Ap-
leton-Century-Crofts, inc. 1938.

Prol. **Prolégomènes à toute Métaphysique future qui pourra
se présenter comme science,** tra. fran. par Gibelin,
Paris, Vrin, 1941.

P. S. **Premiers Principes métaphysiques de la Science de la
Nature,** tra. fran. par Gibelin, Paris, Vrin, 1952.

Preisfrage : Die Preisfrage : Welches sind die wirklichen Forts-
chritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's
Zeiten in Deutschland gemacht hat ? **Kant's Saem-
tliche Werke** (Hartenstein), Band VIII, Leipzig, 1868.

كتب كنت يقول : « مقصودى ان افنع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا
مبحثا جديرا بالدراسة ، بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم مؤقتا ،
وان يصرفوا النظر عن كل ما صنع حتى الآن ، وان يضعوا أولا السؤال التالى :
هل من الممكن - على الاطلاق - قيام شىء كالميتافيزيقا ؟ (١) » ، هذا هو
السؤال الأساسى فى فلسفة كنت . وهناك ما يسببه الاجماع بين المفسرين
على ذلك . ولكن ، مامقصود كنت من اشارة هذا السؤال ؟ ، هل يستهدف من
ورائه تأسيس الميتافيزيقا أم تقريضها ؟ ، اهو سؤال وضع لحساب
الميتافيزيقا أم على حسابها ؟ . هنا يختلف المفسرون ، وينقسمون - فى
الغالب - قسمين رئيسيين ، كل منهما يأخذ بتفسير لفلسفة كنت يتعارض
تماما للتعارض مع تفسير الآخر : فأصحاب التفسير الأول ينظرون اليها على
أنها أساس للعلم الطبيعى ، وقيمتها تكن فى استبعادها للميتافيزيقا .
أما أصحاب التفسير الثانى فيعدونها خطوة أولى نحو تأسيس ميتافيزيقا
جديدة .

والقول بأن كنت هادم للميتافيزيقا ماعو بالتفسير الجديد الذى يقول به
الكنشتيون الجدد والمناطقة الوضعيون فى عصرنا الحاضر ، وانما هو قول قديم
قدم كنت نفسه وخلفائه المباشرين ، فهيرجل مثلا يرى فى مقدمة الطبعة الأولى
من كتابه « علم المنطق » (١٨١٢) ان الفلسفة الألمانية قد أصابها تغير جذرى
خلال الخمس والعشرين سنة الماضية . ولا شك أنه يشير بذلك الى تأثير
الطبعة الثانية من كتاب كنت « نقد العقل الخالص » التى ظهرت سنة ١٧٨٧ .
ثم يأخذ على فلسفة كنت أنها قد جعلت الأمة الألمانية تفقد اهتمامها
بالميتافيزيقا (٢) . وفى « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » يصنفها بأنها قطعية

Prof. pp. 7-8.

(١)

Hegel, Science of logic, eng. tran., vol. I. p. 33.

(٢)

وذاقية (٣) ، وانها « فلسفة تقوم كلية على « الذهن » وتستبعد « العقل » ، والسبب الذى جعلها ذائعة الصيت ، منتشرة بين الكثيرين ، هو انها قد حررت الناس من الميتافيزيقا تحريرا تم دفعة واحدة ، وهو سبب سلبي (٤) .

اى لا يتمثل فى تقديم شيء ايجابى جديد لهم . بل انه ليطلق على كنت اسم المحطم لكل ميتافيزيقا ، مثله مثل ياكوبى . وعنده ان الفلسفة التى تستبعد الميتافيزيقا ليست فلسفة على الاطلاق (٥) ، كانها معبد بلا اله ، أو قبة بلا شيخ .

اذن ، القول بأن كنت عدو للميتافيزيقا ومحطم لها ، قول قديم . ولكن ، ما أبعده عن الحقيقة ، حتى لو صدر عن فيلسوف عظيم مثل هيجل ، وما ايسر تفنيده ، حتى على قارئ عادى يقبل على فلسفة كنت يذهن خال من أية أفكار سابقة ! ، فالميتافيزيقا كانت شغل كنت الشاغل . تدل على ذلك عدة أمور ، تبلغ فى وضوحها مبلغا تدفع معه كل شك فى مقصده الحقيقى : منها ما هو بسيط فى دلالاته يتمثل فى تردد الكلمة نفسها (= ميتافيزيقا) مرات كثيرة فى مؤلفاته ، بل وجعلها عنوانا لبعض هذه المؤلفات ، وفى شغله لمنصب استاذ المنطق والميتافيزيقا والقيام بمهامه على أتم وجه . ومنها ما هو عميق فى مغزاه ويتجلى فيما يصرح به لأصدقائك ويقرره فى كتبه بشأن الميتافيزيقا ، ففي رسالة له الى هرتس Herz يصف - لأول مرة - كتاب « نقد العقل الخالص » بقوله : « انه عمل يتضمن مصادر الميتافيزيقا ومناهجها وحدودها (٦) » ، وعندما أرسل الى مندلسون كتابه « أحلام صاحب رؤى

(٣) Hegel, 'Lectures on the History of philosophy, eng. tran. vol. III. translated by Haldane and Simson, Kegan Paul, London, 1955 p. 327.

Ibid., (٤)

Ibid., p. 477. (٥)

Quoted from F. Paulsen, Kant, eng. tran. by Creighton (٦)

N. Y. Unger publishing co., 1963, p. 241.

كتب هذه الرسالة فى ٢١ فبراير سنة ١٧٧٢ .

مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا « كتب اليه يقول : « اننى لأبعد ما أكون عن أن أنظر الى الميتافيزيقا على أنها شيء تافه يمكن الاستغناء عنه ، لدرجة اننى مقتنع تماما بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى لا يقوم الا عليها ولا يكون الا بها (٧) » . ان كنت لم يبخ عدم هدم الميتافيزيقا ولا استبعادها ، وانما تستهدف اصلاحها وحياءها ، والنهوض بها من عثرتها لكي تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية ، ففى « المدخل الى كل ميتافيزيقا مقبلة نريد أن تكون علما » يقول : « بما أن الطلب على الميتافيزيقا دائم لا ينقطع أبدا - ذلك أن مصالح العقل البشرى الكلى ترتبط بها ارتباطا لا ينفصم - فيجب أن نعترف بأن اصلاحا شاملا ، أو بالأحرى ميلادا للميتافيزيقا على نحو جديد تماما لم يسبق اليه ، هو أمر لامفر من حدوثه ، بغض النظر عن العقبات التى يمكن أن تعترضه فترة من الزمن (٨) » .

اصلاح الميتافيزيقا إذن هو المقصد الأسنى لفلسفة كنت ، هذا أمر واضح سهل ادراكه . ولكن ان كان ذلك كذلك ، فلماذا يعجز عن ادراكه اصحاب التفسير الأول ؟ ، وما المبرر الذى يجعلهم يزعمون ان كنت هادم للميتافيزيقا ؟ ان السبب يكمن - فيما يقول كولنجوود - فى أن كنت أنشأ لأول مرة نوعا من الفلسفة جييدا ، أطلق عليه اسم الفلسفة الترنسندنتالية أو الفلسفة النقدية ، هدفها ان تستخدم تمهيدا للميتافيزيقا ، وأن تحذر الميتافيزيقى من الوقوع فى اغاليط المنهج ، وأن تجعله سائرا على الصراط المستقيم . والواقع أن هذه الفلسفة كانت فى جوهرها ، أشبه ماتكون بمناهج بحث للميتافيزيقا . ويرى كنت أن فى مقدور الفيلسوف - متى سيطر على الفلسفة التمهيدية واتقنها - ان يعود الى هدفه الأصلى ، ألا وهو التأمل الميتافيزيقى ، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضية وعلم الطبيعة .

(٧) كتب هذه الرسالة فى ٨ ابريل سنة ١٧٦٦ . Ibid., p. 242.

Prof., p. 9.

(٨)

وعلى هذا ، فلا بد أن توجد في المستقبل - حسب البرنامج الذي وضعه - كنت - فلسفتان متميزتان : أولاهما هي مناهج بحث ، تصور كنت نفسه أنه قد قدمها الى العالم في صورة نهائية كاملة . أما الثانية فهي فلسفة أساسية (تأملية) تستطيع - بافتدائها بمناهج البحث هذه - أن تتقدم تقدما لاحد له . وعلى الرغم من أن هذا التقسيم يجذب الانتباه من أول وهلة ، فما لبث أن ظهر أنه تفسير قاصر وغير مقنع ، ذلك أن كتاب « فقد العقل الخالص » قدم مشاكل مناهج البحث على نحو صارت معه شغل الناس الشاغل ، وأثار مناقشات أبعدت ، الى حد ما ، هذه المشاكل عن الميتافيزيقا ، وجعلت تلك (أى الميتافيزيقا) تبذل ولفترة من الزمن ، وكأنها موضوع ميت . بل أن كنت نفسه لم تتضح في ذهنه العلاقة بين الشئيين ، فهو يرى مرة أن الفلسفة النقدية جزء من الميتافيزيقا ، وفي مرة أخرى يرى أنها تمهيد لها (٩) .

من هنا ينشأ الاختلاف في تفسير كنت ، فهل يتمثل جوهر فلسفته في النقد (نقد المعرفة) أم في نهاية النقد ؟ . بعبارة أخرى ، هل النقد هو البديل عز الميتافيزيقا أو هو التمهيد لميتافيزيقا جديدة ؟ أصحاب التفسير الأول يجدون مغزى فلسفة كنت كامنا في النقد ، ويهملون الميتافيزيقا الجديدة ، التي لم يتمها ، على الرغم من أنها كانت هدفا أساسيا من أهدافه . أما أصحاب التفسير الثانى فهم - على العكس - يعدون النقد تمهيدا للميتافيزيقا الجديدة ، التي خططها كنت ورسم أبعادها ، تاركا اتمامها لمن يجيء بعده . وانصار هذا التفسير يعدون كنت مدافعا عن الميتافيزيقا ومؤسسا لإركانها . وهذه هي مزية التفسير الثانى ، التي تجعلنا نميل اليه أكثر من ميلنا الى التفسير الأول ، الذي ينكر اهتمام كنت بالميتافيزيقا . وليس معنى هذا أن نقلل من أهمية هذا التفسير ، وخاصة في جانبه الذي يظهر أهمية محاولة كنت تأسيس العلم الطبيعى ، فالحق أن فلسفته بحر - خاض فيه الكثيرون

Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, London, Oxford 1933, pp. 20-21.

(٩).

ولم ينج منه الا الأقلون - جاءت مياحه من منبعين رئيسيين : العلم الطبيعي الحديث والأنطولوجيا التقليدية . في هذه الفلسفة نجد دعما لأسس الطبيعة وما بعد الطبيعة على السواء . وهى نظرية في المعرفة او مبادئ المعرفة ، ونظرية في الوجود معا (١٠) . فكتاب « نقد العقل الخالص » مثلا هو نظرية في المبادئ عندما يتناول المقولات والمبادئ ، وهو أيضا نظرية في الوجود عندما يتناول الطابع الفينومينالى للمكان والزمان والطبيعة ، والطابع الفرمينالى للأنساق . ويقرر كنت صراحة أنه اكتشف وقدم مذهباً كاملاً وضرورياً للتصورات والمبادئ الرئيسية ، برهن على اكتماله وضرورته في الجزء الأوسط من « نقد العقل الخالص » وهو جزء التحليل الترنسندنتالى . ولعل هذا هو السبب في أن الكنتيين الجدد يفسرون فلسفة كنت على أنها نظرية في المبادئ فحسب . ولكن اكتمال مذهب المبادئ وضرورته لا يتحققان في « نقد العقل الخالص » الا على أساس تحديد أنطولوجى ، أى أن المبادئ عند كنت لاتصدق على الوجود في مجموعه ، وهذا على العكس من ليبنتس الذى يقول بأن المبادئ تتجاوز التمييز الأنطولوجى بين الوجود النومينالى الحقيقى والوجود الفينومينالى الظاهرى : فمبدأ الكل والجزء يصدق على الوجود الحقيقى للذرات . الروحانية والوجود - أى المادة - على السواء . أما كنت فالمبادئ عنده لاتصدق الا على الوجود الفينومينالى الظاهرى للطبيعة ، فقانون السببية مثلا لا يصدق . الا على الظواهر (١١) . معنى ذلك أن فلسفة كنت تشمل نظرية المبادئ (او المعرفة) ونظرية الوجود . وكل تفسير يأخذ باحدهما ويتجاهل الآخر . تفسير ضيق ، واحدى النظرة . فالغلطة التى وقع فيها أصحاب التفسير الأول

Martin, G., *Science moderne et ontologie traditionnelle* (١٠)
chez Kant, trad. fran. par Piquet, Paris, P.U.F.
1963, p. 7.

Martin, G., *Metaphysics as Scientia universalis and as* (١١)
Ontologia generalis, in «The Revelance of Whitehead», ed.
Leclerc, Allen and Unwin, 1961. pp. 224-225.

أنهم تصوّروا أن البحث في المبادئ يستلزم عند كنت استبعاد الميتافيزيقا ،
ومادروا أنه ميتافيزيقا أيضا . وهذا ما أدركه كنت نفسه ، فقد أورد تعريفات
للميتافيزيقا - سنورد ما يجوزنا بعد قليل - تدل على ذلك ، وما هذا بالشئ
الجديد ؛ فالميتافيزيقا كانت عند أرسطو بحثا في المبادئ الى جانب كونها
بحثا في الموجود بما هو موجود .

بدأ كنت - كما هو معروف - من فلسفة ليبنتس وفولف . ويقسم
تفكيره ، عادة ، الى مرحلتين : مرحلة ما قبل النقد ومرحلة ما بعد النقد (١٢) .
والنقطة الفاصلة بين المرحلتين ، أى بداية المرحلة النقدية ، هي « رسالة
١٧٧٠ » عن « صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول » وهذا التقسيم
يقوم على اساس اعتراف كنت الصريح بأن نظرية هيوم التجريبية ، وخاصة
فكرته عن العلة والمطلول ، هي التي أيقظته من سباته الدجماطيقى (١٣) .
وقد يبدو لأول وهلة أن كنت يقصد بذلك أنه قد تخلص تماما من الميتافيزيقا ،
واقبجه نحو الأخذ بنظرية تجريبية في المعرفة . والواقع أن هذا لا يصور موقف
كنت تصويرا صحيحا دقيقا ، لأن مرحلة ما قبل النقد نستطيع أن نتبين فيها
فترتين متميزتين : أولاها تشمل المؤلفات التي كتبها في النصف الثاني من
الخمسينات ، وكان اهتمامه اثناءها منصبا على العلم الطبيعي ، فقد بدأ
يشك في الميتافيزيقا ، ومن ناحية أخرى نجد أن كنت ظل - طول فترة تدريسه
بالجامعة . . يستخدم في محاضراته كتاب باومجارتن Baumgarten عن
« الميتافيزيقا » ، نصا يشرحه ويعلق عليه . وهذا يدل على أن كنت لم
يتخل كلية عن ميتافيزيقا فولف ، أو عن الميتافيزيقا عامة ، ابتداء من مؤلفاته
في الخمسينات الى محاضراته في التسعينات . وكانت نظرية فولف تهدف الى
اعطاء التجربة طابعا تصوريا ، وقد تطورت على أيدي أتباعه الى الخد الذي
مصارته معه نزعة منطقية متطرفة . هذه الفلسفة هي التي سادت ألمانيا كلها

Paulsen, op. cit., p. 75 f.

(١٢)

Prol. p. 10.

(١٣)

خلال طفولة كنت ، أى من سنة ١٧٢٠ الى سنة ١٧٣٠ . ولكن نظرا لنزعنها
الصورية العقيمة ، فسرعان ما أصابها الانحلال ، وأفسحت الطريق لنزعة
أخرى واقعية أتى بها كرزىوس Crusius . فضلا عن أن نظرية نيوتن العملية -
التي هبت رياحها على ألمانيا في بداية سنة ١٧٤٠ - حدت من الاهتمام
بالميتافيزيقا التي تقتصر على توضيح التصورات ، وعجلت من انحلال مدرسة
فولف . وسط هذا الجو ، أخذ كنت على عاتقه مهمة انقاذ الميتافيزيقا الألمانية
التقليدية من الانحلال الكامل والموات التام ، والعمل على رفعها الى مستوى
العلم الطبيعي الذي ورد الى ألمانيا من خارجها . . . من انجترا على وجه
الخصوص .

كان كنت في الفترة الأولى من مرحلة ما قبل النقد آخذاً بميتافيزيقا فولف
معتنقا لها . ولا يدل هذا على طاعة عمياء وتسليم جماطيقى ، وانمسا
يعنى أولا دفاعا عن الميتافيزيقا التقليدية ضد النزعة : التجريبية
والواقعية .

لكن كنت تأثر بعد ذلك بالفكر الانجليزي والفرنسي تأثرا عميقا ، وفي
نفس الوقت استمر في دراسة كرزىوس . لذلك ، أصبح اشد قربا - عن
ذى قبل - الى النزعة الواقعية ، واهيل الى انكار الميتافيزيقا القديمة ، ونسب
الى العلم الطبيعي أهمية أكبر ، والكتاب الذي عبر عن هذه الفترة الشككية
في مرحلة ما قبل النقد هو كتاب « أحلام صاحب رؤى مفسرة في ضوء أحلام
الميتافيزيقا » (١٧٦٦) ، وهو عبارة عن نقد لتصوف سويدنرج ، ففي هذا
الكتاب ينقد كنت الميتافيزيقيين بسخرية لاذعة ، لأنهم يقيمون عوالم فكرية
معلقة في الهواء ، لا ترتبط بعالم الواقع . والميتافيزيقي - في نظره - انفسان
يحلم بعقله ، مثله مثل الروحاني . والمعرفة الميتافيزيقية على وجه العموم
ليست بذات نفع عملي . قد يبدو هذا النقد للبعض نقدا متطرفا يفضى الى
انكار شامل للميتافيزيقا . والحق ان كنت فقد - في نهاية هذه الفترة الثانية
من مرحلة ما قبل النقد - كل ايمان بالمذاهب الميتافيزيقا الشائعة في عصر
والتي تدعى البرهنة على كل شيء ، أى انه شك في امكان قيام الميتافيزيقا

بمعناها القديم ، بوصفها علما قبليا يفسر الواقع ابتداء من تصورات منطقية .
ولكن ليس معنى شكه في الميتافيزيقا بهذا المعنى أنه قد استبعد كل ميتافيزيقا ،
أو الميتافيزيقا عموما ، الميتافيزيقا « بوصفها علما لحدود العقل البشرى » (١٤) .
فضلا عن أن الثبات على حال الشك لم يكن من طبع كنت ، فهذا النوع من
الشك في الميتافيزيقا لم يكن الا مجرد « لحظة سلبية » تجاوزها الى موقف
إيجابي أعلى .

وفد حدث هذا التجاوز بالفعل . فبعد سنوات من التأمل وجد كنت
طريقا لانقاذ الميتافيزيقا . وهذا هو السبب في أن « رسالة ١٧٧٠ »
نعد نقطة حاسمة في تطور فكره ، وانتقاله الى المرحلة النقدية ، ففي هذه
الرسالة يقسم قوة المعرفة الى حس وذهن : ادراك الظواهر من شأن قوة
الحس ، وادراك الحقائق ، أو الأشياء في ذاتها ، من اختصاص قو الذهن . ونظر
الى الميتافيزيقا على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة ، موضوعها
المبادئ الأولى للذهن الخالص . وعلى العكس من ليننتس ، يجد كنت أن ثمت
فرقا كينيا بين الحس والذهن . وهذه نقطة مهمة ، استقرت في « نقد العقل
الخالص » . أما التمييز بين الذهن والعقل ، والتمييز بين المقولات والأفكار ،
فلم يوجد كل منهما الا في « نقد العقل الخالص » ، وكذلك الأمن بالنسبة
الى نظرية المعرفة وتأسيس الميتافيزيقا ، فلم يعرضا عرضا كاملا الا في مؤلفه
الأساسي هذا ، الذي ظهر بعد عشر سنوات من ظهور « رسالة ١٧٧٠ » .
خلال هذه المرحلة صار الشك نزعة مألوفة شائعة ، وانتشرت الذرعة ،
المادية الطبيعية للموسوعيين الفرنسيين على نطاق واسع . والمعروف أن كنت
وصف هذا التيار في تصديره للطبعة الأولى من « نقد العقل الخالص » وإن أية
نظرة يلقيها قارئ لا يحصل في ذهنه فكرة سابقة ، لكفيلة بأن تبين له
أن مقصود كنت الحقيقي ، في هذا الكتاب ، لم يكن انكار الميتافيزيقا ولاهما ،
ولما هدفه كان دعمها وحفظها ضد ذلك التيار السائد . لقد أراد أن يبين .

من جديد مذهباً ميتافيزيقياً ، بأن يوضح الأسباب والعوامل التي افضت بالميتافيزيقا القديمة الى الانحلال ، فالميتافيزيقا هي - كما يقول - نزوع طبيعي للعقل البشرى ، هي نزوع بتعلق بطبيعة الانسان (١٥) . ومهمة الفلاسفة أن يجعلوا من هذا النزوع علماً ثابت الأركان . ولقد وصف « نقد العقل الخالص » صراحة بأنه « تهديد ضروري لتأسيس الميتافيزيقا تأسيساً شاملاً بوصفها علماً (١٦) » . ويقول عنه في موضع آخر : « ان هذه المحاولة التي تهدف الى تغيير المنهج الذى ساد الميتافيزيقا الى الآن تغييراً جذرياً يجعله يتفق والنموذج الذى وضعه علماء الهندسة والطبيعة لعلومهم ، هي التي تمثل بالفعل المقصد الاسمى لهذا النقد للعقل الخالص التأملى (١٧) » . وموضوع « الدخلى الى كل ميتافيزيقا مقبلة » هو السؤال الأساسى التالى : « كيف يمكن الميتافيزيقا بوصفها علماً أن تكون ممكنة ؟ (١٨) » .

يتألف « نقد العقل الخالص » من جزئين رئيسيين : نظرية المبادئ ونظرية المنهج . وينقسم الجزء الخاص بنظرية المبادئ قسمين : الاستيعاطية والمنطق . ثم ينقسم بعد ذلك القسم الأخير الى قسمين فرعيين : التحليل والديالكتيك . والاستيعاطية والتحليل هما أساس للرياضة والعلم الطبيعى ، وهما البحث فيهما . أما الميتافيزيقا فهي موضوع الديالكتيك ، فإذا عد « نقد العقل الخالص » نظرية للمعرفة ، فالاستيعاطية والتحليل لابد أن ينظر اليهما على انهما جزآن رئيسيان فيه . أما اذا عد - على العكس - بحثاً في المنهج الميتافيزيقى . فعندئذ تظنى أهمية الديالكتيك على الجزئين الآخرين .

ان جزئى الاستيعاطية والتحليل يهدفان الى تمييز عالم الظاهر من العالم المعقول ، او عالم الأعيان من عالم الأذهان ، وتوضيح ان معرفتنا العلمية

Prol., p. 157.

(١٥)

C. R., p. 32.

(١٦)

Ibid., p. 52.

(١٧)

Prol., p. 167.

(١٨)

قوامها استخدام تصورات الذهن على العيان المحسوس . وعلى هذا ، فالتجربة تنحصر في نطاق عالم الظاهر . لكن لايعنى هذا ان كنت أنكرو وجود الموجود المعقول ، بل على العكس ، ان القول بأن الموجود المعقول يكمن في الوجود الظاهر ويدعمه ، قول يمثل رأى كنت الثابت . وفي الجزء الخاص بالديالكتيك والذى يتناول الميتافيزيقا ، يميز كنت الفكرة أو تصور العقل الخالص من المقولة أو تصور الذهن الخالص ، ويثبت الاستعمال الصائب والاستعمال الخاطيء للأفكار . فالاستعمال الصائب هو الاستعمال الصاعد أو التنظيمي ، الذى يبدأ من التجربة ويعود الى المبادئ . أما الاستعمال الخطأ فهو الهابط أو البنائى ، الذى يبدأ من المبادئ ويتنبا بالظواهر . والاستدلالات الديالكتيكية التى تنشأ عن الاستعمال الخطأ للأفكار ، تبين لنا حدود العقل الخالص في استعماله النظرى . والوظيفة لاجابية للأفكار تتمثل في مسلمات العقل العملى . وفي الجزء الخاص بنظرية النهج نجد كنت يسلم بالأفكار الثلاثة التقليدية : الله والحرية والخلود بوصفها الموضوعات الرئيسية للميتافيزيقا ، على الرغم من أن مغزاها مقصور على دورها في مجال الاخلاق . لقد أراد كنت - في أول الأمر - بكتابه « نقد العقل الخالص » أن يكون كتابا وحيدا في النقد ، وساسا لكل من علم الطبيعة والأخلاق على السواء . لكنه تبين بالتدريج أنه قاصر ، فأكمله بالنقد الثانى والنقد الثالث وعندهما اكتملت هذه الكتب الثلاثة في النقد ، عد « نقد العقل الخالص » أساسا لميتافيزيقا الطبيعية ، و « نقد العقل العملى » أساسا لميتافيزيقا الأخلاق ، أما « نقد الحكم » فهو رابطة بين الاثنين ، ولا يعد أساسا لأية ميتافيزيقا معينة .

وخلال اتمام الكتب الثلاثة في النقد ، أصبح « نقد العقل الخالص » الذى قصد منه أولا أن يكون أساسا - أصبح هو نفسه البناء الرئيسى . والخط ، التى لم تكتمل ، لبناء أعلى من الميتافيزيقا الحقيقية صارت وكأنها مجرد اضافات وملاحق . لقد تغير الهدف من تقديم أسس جديدة للميتافيزيقا الى تقديم أسس لميتافيزيقا جديدة .

لكننت تعريفات كثيرة للميتافيزيقا^{١٠} ومن بين هذه التعريفات تعريفات تنحو بها نحو نظرية المعرفة ، ففي « أحلام صاحب رؤى » ينعت الميتافيزيقا بأنها « علم حدود العقل البشرى » أكثر منها « معرفة لصفات الأشياء بالعقل » (١٩) . وفي « سؤال الجائزة Preisfrage » : - ما هو التقدم الفعلى الذى احرزته الميتافيزيقا فى المايا منذ ايام ليبنتس وفولف ؟ - يقول ٠ « ان الميتافيزيقا ماهى الا مذهب يضم جميع مبادئ معرفة العقل النظرى الخالص خلال التصورات ، أو هى ، باختصار ، مذهب الفلسفة للنظرية الخالصة (٢٠) - ولعل التعريف الذى جاء فى « نقد العقل الخالص » يكون أكثرها ايجازا وشمولا فى نفس الوقت ، اذ يقول ان الميتافيزيقا هى « مذهب العقل الخالص ، أى العلم الذى يكشف - على نحو متسق منهجى - مجموع المعرفة الفلسفية (سواء كانت حقيقية أو زائفة) والتي تصدر عن العقل الخالص (٢١) » . ولئن كانت هذه التعريفات تهتم بمنهج الحصول على المعرفة ، فثمت تعريفات أخرى تعنى بموضوعات المعرفة ، ففي « نقد العقل الخالص » يذهب الى « أن الميتافيزيقا هى العلم الذى يقوم وحده بحل المشاكل التى لايمكن تجنبها وهى : وجود الله وحرية الارادة وخلود النفس (٢٢) » . وفى هامش اضعف الى الطبعة الثانية يقول : « ان للميتافيزيقا ثلاث أفكار فقط ، تتخذها موضوعات خاصة لمباحثها ، هى الله والحرية والخلود ٠٠٠ وبما المشاكل الأخرى التى يتناولها هذا العلم الا مجرد وسائل تستخدم لبلوغ هذه الأفكار وتأسيس حقيقتها (٢٣) » ، أى أن هذه الأفكار الثلاث تؤلف الجزء الرئيسى للميتافيزيقا وتمثل غايتها النهائية ، وما الأجزاء الأخرى الا أجزاء ثانوية ووسائل لدرك هذه

Träume, S. 377.

(١٩)

Preisfrage, S. 521.

(٢٠)

O. R. p. 956.

(٢١)

Ibid., p. 46.

(٢٢)

Ibid., p. 325.

(٢٣)

الغاية . وفي « سؤال الجائزة » يعبر كنت عن هذا التعريف الأخير تعبيراً مختلفاً فيقول : « ان الميتافيزيقا هي العلم الذي ينتقل من معرفة المحسوس الى معرفة ما فوق المحسوس Uebersinnlichen . كما يدل على ذلك الاسم القديم الذي اطلق على هذا العلم ، أي meta ta physica ما وراء الطبيعة أو ما بعد الطبيعة » (٢٤) هنا نجد كنت يستند الى المعنى الاشتقاقي للمصطلح . فيلاحظ ان كلمة « ميتا » في اليونانية تساعد على تحديد معنى الميتافيزيقا ، ذلك ان هذه الكلمة لاتعني ما هو بعد فحسب ، بل هي تعني أيضاً ما هو فوق أو وراء ، نكلمه « ما بعد » تدل على تجاوز أو علو أفقي ، أما كلملاً « ما وراء » فتسدل على تجاوز رأسي (٢٥) . ولعل هذا هو السبب في أن فلاسفتنا الاسلاميين قد ترجموا المصطلح اليوناني « بما بعد الطبيعة » حيناً ، و « ما وراء الطبيعة » في أحيان أخرى .

لكن القول بأن الميتافيزيقا تهدف الى معرفة الأفكار التي تجاوز نطاق الحس والمحسوس ، وتقع في عالم ما فوق التجربة وما وراء الطبيعة - لايعني أن كنت يستبعد من مجالها معرفة الأشياء المحسوسة ، بل على العكس ، يرى أن الميتافيزيقا تشمل معرفة هذه الأشياء بوصفها جزءاً تمهيدياً ليلوغ أفكارها الرئيسية ، يقول : « ان الأنطولوجيا (بوصفها جزءاً من الميتافيزيقا) ماهي الا مذهب لجميع تصورات الذهن ولجميع المبادئ طالما ان هذه التصورات والمبادئ تعطى للحس ، وطالما انها تتعلق بموضوعات يمكن تجربتها . فهي لاتمس ولاتناول ما هو فوق الحس الذي يعد الغاية النهائية للميتافيزيقا وعلى هذا ، فالأنطولوجيا تنتمي الى الميتافيزيقا ، بوصفها تمهيداً Propädeutik بوصفها مدخلاً أو حقيقة أمامية للميتافيزيقا بمعناها الصحيح ويطلق عليها (= على الأنطولوجيا) اسم الفلسفة الترفسنندنتالية لأنها تنطوي على سائر شروط

Preisfrage, S. 576.

(٢٤)

Audebert, Ce M. the obstiné : la Métaphysique, dans (٢٥)

«Paut - on se passer de Métaphysique» (ouvrage collectif),
P.U.F., 1954, p. 14.

المعرفة وعناصرها الأولى ، على نحو قبلي *apriori* (٢٦) ، والذي يهمننا في هذا النص أن كنت يرى أن معرفة الأشياء المحسوسة تنتمي الى الميتافيزيقا ، انتماء غير مباشر على الأقل ، بالرغم من أنها لا تكون الغاية الرئيسية للميتافيزيقا . ولعل تفرقة ابن سينا بين موضوعات الميتافيزيقا ومطالبها (٢٧) .

توضح هذا الأمر عند كنت ، فالموجودات التجريبية أو الأشياء المحسوسة التي تبحثها أنطولوجيا كنت تنتمي الى ما يطلق عليه ابن سينا موضوعات الميتافيزيقا - أما الأفكار المجاوزة للحس والمحسوس ، والتي تمثل غاية الميتافيزيقا عند كنت ، فهي تنتمي الى ما ينميه ابن سينا باسم مطالب الميتافيزيقا .

ان التقدم الذي احرزته العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية لدليل بين على أنها علوم ممكنة حقيقة وبالفعل . أما الميتافيزيقا فلم تتقدم ، لأن تاريخها حافل بالتناقض والاختلاف . لذلك انبثق في ذهن كنت السؤال التالي : كيف يمكن الميتافيزيقا أن تكون ممكنة بوصفها علما ؟ هذا هو السؤال الأساسي في فلسفة كنت . لكن هذا السؤال يفترض سؤالا آخر أسبق منه هو : هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعا طبيعيا في الانسان (٢٨) . عن هذا السؤال اجاب كنت بالاجاب في عدة مواضع من كتبه ، ففي « نقد العقل الخالص » يقول : « على الرغم من أننا ننظر الى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الآن في محاولاتها ، ففي مع ذلك علم ضروري تماما لطبيعة العقل البشري (٢٩) » ، ويذهب في موضع آخر من نفس الكتاب الى « أننا مهما وجهنا اليها من انتقادات ، فسوف نعود اليها دائما كما نعود الى المحبوبة

Preisfrage, S. 520.

(٢٦)

(٢٧) ابن سينا : « الشفاء » ، الالهيات ، الجزء الأول ، تحقيق الأب

قنواقي وسعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٥ ، ٦ .

Paton, *Kan's Metaphysic of Experience*, London, Allen (٢٨)

and Unwin, 1936, V. I. p. 82.

C. B. n. 54.

(٢٩)

الغالية بعد تخلفاً وهجران ، لأننا مهتمون هاهنا بغايات أساسية ، غايات لا محيص للميتافيزيقا عن أن تشغل بها على الدوام (٣٠) ، ولئن كانت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، والمعرفة التجريبية على وجه العموم ، وسائل الغايات عرضية ، - فهي في النهاية - وسائل لغايات ضرورية وأساسية للإنسانية ، ولذلك ، فالميتافيزيقا هي تمام كل ثقافة للعقل البشرى (٣١) ، وفي « المدخل الى كل ميتافيزيقا » يقرر أن الميتافيزيقا هي « الطفل المدلل لعقلنا (٣٢) » ، وكما أن الانسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس ، فهو لا يقوى على أن يتخلى عن الميتافيزيقا (٣٣) .

لكن القول بأن للانسان نزوعا طبيعيا نحو الميتافيزيقا ، غير كاف لاثبات ان الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علما ، لأننا لو أهملنا هذا النزوع وتركناه دون رعاية وتنمية فسوف يؤدي الى الوقوع في الجدل والسفسطة . وعلى هذا ، فلكي نقيم دعائم ميتافيزيقا علمية ، لابد أن يكون هناك نقد للمعرفة العلمية . « والنقد - في نظر كنت - هو ، بالنسبة للميتافيزيقا المدرسية المختلة ، كعلم الكيمياء بالنسبة للسيميائ ، وكعلم الفلك للتنجيم ، فهذه الميتافيزيقا ان هي الا علم زائف ، ملئ بالمغالطات السفسطائية (٣٤) » .

والميتافيزيقا تشتمل - بطبيعة الحال - احكاما تحليلية قبلية ؛ « ذلك ان مبادئها ينبغي أن لا تستمد من التجربة » لكن المعرفة الميتافيزيقية ، بمعناها الصحيح يجب - عند كنت - أن يكون قوامها احكاما تركيبية قبلية ، (٣٥) ، وعلى هذا النحو ، لن يكون ثمت فرق بين الميتافيزيقا والرياضة أو العلم الطبيعي . وان كان هناك فرق فهو يكمن - كما يقرر كنت - في ان الرياضة

Ibid., p. 664.

(٣٠)

Ibid., p. 665.

(٣١)

Prof. p. 141.

(٣٢)

Ibid., p. 160.

(٣٣)

Ibid., p. 158.

(٣٤)

Ibid., 1. 2.

(٣٥)

تستطيع - دون اعتماد على التجربة - أن تتقدم على نحو قبلي ، وأن تركب موضوعاتها في العيان . أما الميتافيزيقا فلا تستطيع ذلك (٣٦) وبينما نجد العلوم الطبيعية تستخدم تصورات الفهم الخالص على معطيات الحس ، نجد الميتافيزيقا - لكونها مفتقرة الى مثل هذه المعطيات (٣٧) - لا تستطيع أن تؤلف أحكاما تركيبية قبلية . فضلا عن أن جميع المبادئ التركيبية القبلية ليست شيئا آخر سوى مبادئ التجربة الممكنة ، فهي لا يمكن أبدا أن تتعلق بالأشياء في ذاتها ، وإنما هي وقف على الظواهر وحدها بوصفها موضوعات التجربة . وهذا هو السبب أيضا في أن الرياضة الخالصة والعلم الطبيعي على السواء لا يمكنهما - أبدا - تجاوز الظواهر البسيطة (٣٨) ، أي أن كلا من الرياضة الخالصة والعلم الطبيعي الخالص لا يعنى بموجودات مفارقة عالية عن نطاق التجربة ، ذلك أن عناية كل منهما تقتصر على شروط التجربة الممكنة . أو على ما يظهر في تجربة ممكنة معينة . أما الميتافيزيقا فموضوعاتها مطلقة : لا مشروطة ، مثل الله والحرية والخلود . وهذا الطابع المفارق العالي لموضوعات الميتافيزيقا ، الى جانب نقص المعطيات العيانية ، يجعل مطلب الميتافيزيقا في معرفة تأملية مطلبا مستحيلا . و « الفكرة » - وهي عند كنت تصور من تصورات العقل الخالص ، وتتميز عن أي امتثال تجريبي آخر ، بل عن أي تصور من تصورات الذهن الخالص - لا ينبغي أن نستخدمها على نحو تركيبى بنائى constitutive ، وإنما يجب أن نستخدمها استخداما تنظيميا فحسب regulative (٣٩) ، بعبارة أخرى نقول : إن للفكرة ليس في مقدورها أن تقدم لنا أي تصور عن أي موضوع من الموضوعات ، فمهمتها النظرية هي أن تسهم في اتمام استخدامنا للذهن في تجارب متعاقبة ، يتلو بعضها بعضا ، ومهمتها العملية هي أن تكون كما لو كانت مسلمة ، وأن تقدم لنا عقيدة عقلية أو معرفة عملية . تلك هي الحصيلة النهائية لنقد كنت .

C. R. p. 46.

Prolo 34, 42.

Ibid, p. 86.

C. R., p. 450.

(٣٦)

(٣٧)

(٣٨)

(٣٩)

والنقد - في نظر كنت - هو الوسيلة التي بمقتضاها تنتقل الميتافيزيقا من مرحلة النزوع الى مرحلة العلم. تنشأ الحاجة اليه من داخل الميتافيزيقا نفسها . ولقد وجد كنت بينه وبين الأنطولوجيا التي هي جزء أول من أجزاء الميتافيزيقا ، التي يقسمها - تبعا للاستعمالات التأملية والعملية للعقل - الى نوعين : ميتافيزيقا الطبيعية وميتافيزيقا الأخلاق (٤٠) . أما النوع الأول فهو ذلك الذي يتضمن كافة المبادئ العقلية الخالصة التي تقوم عليها المعرفة النظرية وأما النوع الثاني فهو ذلك الذي يتناول المبادئ التي تعين - قبلها - كل فعل . وميتافيزيقا الطبيعية تتكون من الفلسفة الترنسندنتالية ، وفسيولوجيا العقل الخالص . والفلسفة الترنسندنتالية تعنى بالموضوعات على وجه العموم دون الأخذ بأى موضوع خاص . وهذا الجزء من الميتافيزيقا هو الأنطولوجيا (٤١) . على هذا ، يعد كنت الكلمات الثلاث التالية : النقد والأنطولوجيا والفلسفة الترنسندنتالية كلمات مترادفة تقريبا . .

ان نقد كنت ما كان نقدا للميتافيزيقا من خارجها ، مثل النقد الذي يوجهه اليها الفلاسفة التحليليون والماركسون والمنطقة الوضعيون في أيامنا هذه ، بل كان نقدا من داخل الميتافيزيقا ، يستهدف لحياءها لا تقويضها . صحيح ان تقدم المعرفة التجريبية كان بمثابة المهاز الذي نبه الأذهان الى عقم الميتافيزيقا واختافها ، وهذا ما قامت بتبيينه النزعتان : التجريبية الانجليزية والوضعية الفرنسية . لكن هاتين النزعتين لم تكونا من « صلب » الميتافيزيقا ، بل كانتا « من دم غريب » عنها . وبعبارة أخرى نقول : ان النقد الذي يوجهه أصحاب هاتين النزعتين - وأحفادهم في العصر الحاضر - يتخذ ازاء الميتافيزيقا موقف القاضى . . ينظر ويحكم من فوق ومن الخارج . أما نقد كنت - ونقد هيدجر في عصرنا - فهو يتخذ ازاء الميتافيزيقا موقف المواطن الصالح ، فهو شرط ضرورى لوجودها ، وعامل من عوامل اصلاحها . لذلك

Ibid., p. 659 f.

(٤٠)

Präisfrage, S. 520.

(٤١)

لم يستخدم كنت النقد معول هدم للميتافيزيقا بأسرها ، بل نظر اليه على انه جزء تمهيدى للميتافيزيقا الجديدة . . الميتافيزيقا بوصفها علما ، ووكلا اليه مهمة تحديد اختصاصات كل من العقلين : النظرى والعلمى .

- ٣ -

سبق أن ذكرنا أن كنت قد قسم الميتافيزيقا الى نوعين : ميتافيزيقا العقل التأملى ، وميتافيزيقا العقل العلمى . النوع الاول يطلق عليه اسم ميتافيزيقا الطبيعة . أما النوع الثانى فيسمى باسم ميتافيزيقا الاخلاق . وميتافيزيقا الطبيعة هى الميتافيزيقا بالمعنى الضيق المحدود . وتقسم أقساما فرعية الى: فلسفة ترنسمندنتالية أو أنطولوجيا، وفسيولوجيا . والفسيولوجيا تشمل الفسيولوجيا الحايثة والفسيولوجيا المفارقة والفسيولوجيا الحايثة أما أن تكون فيزيقا عقلية أو سيكولوجيا عقلية . أما الفسيولوجيا المفارقة نهى اما كسمولوجيا أو لاهوت عقلى (٤٢) .

ازاء هذا التقسيم أو التصنيف للميتافيزيقا تثار عدة أسئلة : اولها ، هل تسمية ميتافيزيقا العقل التأملى باسم ميتافيزيقا الطبيعة ، وميتافيزيقا العقل العلمى باسم ميتافيزيقا الأخلاق - تسمية صحيحة ؟ . ان التوحيد بين الميتافيزيقا التأملية وميتافيزيقا الطبيعة من جهة ، والميتافيزيقا العلمية وميتافيزيقا الأخلاق من جهة أخرى ، توحيد لا نجده فحسب فى « نقد العقل الخالص » الذى أخذنا منه التصنيف سالف الذكر بل نجده كذلك فى سؤال الجائزة (٤٣) ، ، حيث يطلق على الميتافيزيقا بوصفها علما نظريا اسم ميتافيزيقا الطبيعة ، وعلى الميتافيزيقا بوصفها علما عمليا اسم ميتافيزيقا الأخلاق . والحق انها لنظرية قديمة تلك التى تخصص لكل موضوع أو مجال منهج الخاص الملائم له . فالطبيعة منهجها العقل النظرى ،

O. E. p. 659 ff.

(٤٢)

Preisfrage, S. 563.

(٤٣)

والأخلاق منهجها العقلي العملي . وحتى لو سلمنا بهذا ، فلا يمكن أن تكون هناك إمكانية لقيام كسمولوجيا عقلية ، أو لاهوت عقلي ، طالما أن ميتافيزيقا الطبيعة لا يمكن أن تدرك موضوعات مافوق التجربة . فضلا عن أننا لو نظرنا الى النتيجة التي انتهى اليها كنت في « نقد العقل النظري » - وهى تلك التي تقول بأن أفكار : الحرية والخلود والله ، وهى موضوعات الاعتقاد العملي وحده ، أو هى ، على أكثر تقدير ، موضوعات المعرفة العلمية - لكانت الفروع التي تتناول هذه الموضوعات ، وهى السيكلوجيا العقلية والكسمولوجيا العقلية واللاهوت العقلي ، فروعاً تنتمى الى ميتافيزيقا الأخلاق .

أما السؤال الثانى فهو : هل تؤلف الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندنتالية جزءاً من أجزاء ريتافيزيقا الطبيعة ؟ . بعبارة أخرى نقول : هل هذه الأنطولوجيا هى نفسها الأنطولوجيا التي تسبق كلا من ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق ؟ . في « المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة ، يتحدث كنت عن وضع الأنطولوجيا أو الفلسفة الترنسندنتالية فيقول : « ان الميتافيزيقا ، فى الحقيقة ، تتضمن بالضرورة المبادئ التي ليست تجريبية (وهذا هو بالضبط السبب فى أنها تحصل اسم ميتافيزيقا) وهى أحيانا تتناول أيضاً القوانين التي تجعل تصور الطبيعة - عموماً - تصوراً ممكناً دون أن تحدد صفات الأشياء الفردية الجزئية فى العالم المحسوس ، وهى - فى هذه الحالة - الجزء الترنسندنتالى من ميتافيزيقا الطبيعة (٤٤) » . ولا يقصد كنت هنا أن يجعل من الفلسفة الترنسندنتالية عموماً تابعة لميتافيزيقا الطبيعة ، وإنما مقصده هو أن يجعل جزءاً من أجزاء الفلسفة الترنسندنتالية أساساً لميتافيزيقا الطبيعة . وعلى هذا ، لا بد أن نفترض أن هناك جزءاً آخر من الفلسفة الترنسندنتالية يستخدم أساساً لميتافيزيقا الأخلاق . وفى مقدمة « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » يقرر صراحة أن ميتافيزيقا الأخلاق يفترض نقد العقل العملي افتراضاً سابقاً ، وكذلك الأمر بالنسبة للميتافيزيقا

غى تفترض نقد العقل النظرى الخالص افتراضا سابقا (٤٥) والذي نلاحظه أن كنت يصف « نقد العقل الخالص » بأنه نظرى ، بينما الفرع الذى يقوم على أساس هذا النقد هو الميتافيزيقا دون أن يحدد ما إذا كانت نظرية او عملية . لكن ، نستطيع مع ذلك أن نقرر بأنها ميتافيزيقا الطبيعة . لقد نظر كنت فى أول الأمر الى « نقد العقل الخالص » على أنه مدخل الى الميتافيزيقا على وجه العموم . ثم مالبت - بعد أن أنجز « نقد العقل العملى » - أن نظر اليه على أنه مدخل الى ميتافيزيقا الطبيعة فقط ، بينما أصبح « نقد العقل العملى » مدخلا الى ميتافيزيقا الأخلاق . وباختصار - نستطيع أن نقول : ان الفلسفة الترنسندنتالية أو الأنطولوجيا قد قسمت فى مذهب كنت الى جزئين . أولهما تمهيد أو مدخل الى ميتافيزيقا الطبيعة ، أما الجزء الثانى فهو تمهيد لميتافيزيقا الأخلاق .

وقوام ما يسمى بميتافيزيقا الطبيعة هو استخدام المبادئ الميتافيزيقية وتطبيقها على العلم الطبيعى . وطالما أن هذه المبادئ موجودة فى الجزء الترنسندنتالى لميتافيزيقا الطبيعة - أى فى « نقد العقل الخالص » ، فإن هذا التطبيق ليس تطبيقا مفارقا عاليا ، وإنما هو استخدام محايت للعقل النظرى الخالص . . . تطبيق للتصورات والقواعد الأساسية للذهن على الطبيعة بوصفها الموضوع التجريبي على وجه العموم . . .

ولا شك أن ميتافيزيقا الطبيعة هى ميتافيزيقا العقل النظرى . ولكن ، يجب أن لا نخلط بينها وبين الميتافيزيقا الدجماطيقية التى تتألف من أحكام غير منظمة تنشأ من سوء استخدام العقل النظرى ، وهى الميتافيزيقا التى رفضها كنت واستبعدها فى « نقد العقل الخالص » . بعبارة أخرى نقول : أن ميتافيزيقا الطبيعية علم مشتق من الميتافيزيقا ، وليست مذهباً للمعرفة التأملية يدور حول أفكار مفارقة ، فالآلام والمشاق الكثرة التى تحملها الميتافيزيقيون فى الماضى والتى سيتحملونها فى المستقبل لم تكن - فيما

بقول كنت - من أجل مد نطاق معرفتهم بالطبيعة ، وإنما كانت بالأحرى من أجل الحصول على معرفة ما يتجاوز تماما حدود التجربة ، أى معرفة الله والحرية والخلود (٤٦) .

- ٤ -

منذ القرن التاسع عشر والفلسفة التقليدية تنقسم الى ثلاثة أجزاء رئيسية : نظرية المعرفة ، والميتافيزيقا أو الأنطولوجيا ، والفلسفة العملية . كل هذه الأجزاء تندرج - عند كنت - فى الميتافيزيقا ولقد كان مصطلح « نظرية المعرفة » مصطلحا جديدا فى القرن التاسع عشر ، لكن المعروف أن كتاب كنت « نقد العقل الخالص » يعد أساس هذه النظرية ومنبعها . فكنت نفسه يطلق عليها أسماء متعددة مثل : ميتافيزيقا الميتافيزيقا ، والفلسفة الترنسندنتالية ، أو النقد ، ووجد بينها وبين الأنطولوجيا . وبينما كانت الميتافيزيقا التقليدية توحد بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا من ناحية ، وتوحد بين النقد ونظرية المعرفة من ناحية أخرى ، نرى أن كنت نفسه لم يرد لنظريته فى المعرفة أن تكون غاية فى ذاتها ، ولم يرد لأساس العلم الطبيعى أن يكون هو الغاية النهائية لنقده . لقد كانت ميتافيزيقا الطبيعة أساسا للملم الطبيعى ، لكنها لم تكن الأجزاء تابعا للميتافيزيقا . ولم يكن استنباط المقولات الذى جاء فى « نقد العقل الخالص » ضروريا للرياضة والعلم الطبيعى وإنما كان ضروريا « لعلم آخر هو الميتافيزيقا (٤٧) » . فهذه الميتافيزيقا « على العلم الذى يتناول كلا من التصورات الطبيعية التى تطبق دائما على التجربة ، وتصورات العقل التى لاتعطى أبدا فى أى تجربة ممكنة (٤٨) » ، ونتائج الرياضة . الخالصة والعلم الطبيعى الخالص أن هى الا معين لمعرفة عقلية تساعد على القيام بقفزة جديدة ، فمقصد كنت من « نقد العقل الخالص » هو أن يتبين منهج وحدود المعرفة العقلية لموضوعات مافوق الحس (٤٩) . لكن بعض

P. S. p. 21.

(٤٦)

Prol., p. 105.

(٤٧)

Ibid. p. 105.

(٤٨)

المفسرين يميل مع ذلك الى تناول « نقد العقل الخالص » على انه نظرية للمعرفة ، لأنه انكر على العقل النظرى معرفة الوجود المفارق ، وابعاحها للعقل العملى وحده .

لقد كانت الميتافيزيقا منذ أرسطو علما نظريا ، معرفة منظمة للعقل التأملى . فاذا حدث ونظرنا الى هذه الميتافيزيقا على انها مستحيلة ، فسيترتب على ذلك فقدان الميتافيزيقا لمعناها الدقيق ، حتى لو قلنا انها ممكنة عن طريق العقل العملى .

والحق انه لتفكير جديد – لا يخلو من غرابة – ذلك الذى يقول باستحالة الميتافيزيقا بوصفها معرفة نظرية ، ولا تكون ممكنة الا بوصفها معرفة عملية ، ذلك أن احدا لا يكر أن الصورة المثالية للمعرفة صورة نظرية ، على الرغم من أنها كانت ، فى الأصل ، أداة للعمل . ومن المسلم به عامة أن المعرفة التى تدور حول أمور حياتنا اليومية المباشرة معرفة عملية ، أما معرفة الموضوعات المثالية المجردة أو المفارقة للحس ، فهى معرفة نظرية . لهذا السبب جعل أرسطو من الصورة الخالصة المفارقة للمادة – مثل الله والروح – موضوعا للمعرفة النظرية . ومن المسلم به أيضا أنه مادامت موضوعات الميتافيزيقا مفارقة للحس ، فلا بد أن تكون معرفتها – ان كانت ممكنة – معرفة نظرية . وانكار كنت لهذه الفكرة التقليدية عن الميتافيزيقا يعد فى الحقيقية ثورة قد تكون أشد خطرا من ثورته الكوبرنيقية .

ان النقطة الأساسية فى فلسفة كنت هى اعترافه بسمو العقل ، معارضا بذلك فكرة كوبرنيقوس التى جعلت أرضنا نجما ضئيلا صغيرا فى النظام الشمسى الضخم . أما فلسفة كنت فقد جعلت من عقلنا سيدا على الطبيعة . وكنت الذى تأثر بنظرية نيوتن الفيزيائية وفلسفة التنوير ، والذى بسد حياته الفكرية عالما طبيعيا ، لا يستطيع أن يهمل الصدق الشامل لقوانين

الطبيعة ، ومن ثم فهو يعترف صراحة بأن الطبيعة لابد أن تكون نظاما يتفق
ويسير في انسجام تبعا للقانون ، ومن ناحية أخرى يعتقد في نظام معقول .
مستقل تماما عن عالم الطبيعة . وهذه فكرة حديثة لنظرية قديمة عن :
العالم المحسوس والعالم المعقول ، أو عالم الشهادة وعالم الغيب ، أو ملكوت
الطبيعة وملكوت الروح .

ويظن كنت أنه يفصله العالم المعقول عن العالم المحسوس ، وقصره
المعرفة التي تجيء عن طريق الذهن على المحسوس - قد أقر سلاسا دائما
بين العالمين ، فالعالم للطبيعي يستطيع أن يتطور ويتقدم في طريقة الخاص ،
حرا من أي تدخل روحي ، ولكن هذا السلام فرض قيودا قاسية على العقل
التأملي ، ذلك أن تنازل كنت عن محاولة إقامة ميتافيزيقا نظرية يتضمن
اخفاقا تاما للعقل التأملي . وعندما ذهب الى أن موضوع التجربة لابد أن
يعطى أولا لعيان حسي ، فهو قد أكد في الواقع أننا لا نستطيع أن ندرك
نظريا إلا الطبيعة المادية . وكنت لا يعد هذا انكارا تاما للموضوعات المفارقة
للحس ، ذلك أنه نقلها من مجال النظر الى مجال العمل . وعلى هذا ، أصبحت
موضوعات للايمان أكثر منها موضوعات للمعرفة .

لقد اعتقد كنت أنه نجح في تجنب المادية والاحاد عن طريق فصله العالم
المادى عن العلم الروحي ، والطبيعة عن الأخلاق ، قاصرا العقل النظرى على
الاستخدام التجريبي وحده ، وجعل السيادة والسمو للعقل العملى على العقل
النظرى ، لأن كل اهتمام هو ، في النهاية ، اهتمام عملى ، وقيمة العقل التأملي
لا تتحقق الا بالاستخدام العملى للعقل (٥٠) .

وفكرة سمو العقل العملى قد يخطر اليها على أنها ارهاص بالبراجماتية .
ولكننا لو نظرنا اليها نظرة ميتافيزيقية ، لوجدناها مجرد تصور عادى ، لأنه
إذا كان سمو العقل العملى أمرا مقبولا بحجة أن كل اهتمام هو في جوهره .

Ando, T., *Metaphysics*, the Hague, Nijhoff, p. 67.

(٥٠)

اهتمام عملي ، فعندئذ تصبح الفلسفة - في النهاية - خادمة للدين والأخلاق .
إن الاهتمام الفلسفي يتطلب - على العكس من ذلك - أن يكون العقل مستغلا
عن كل الاهتمامات العلمية . وباسم للعقل النظري لا يحق لنا أن نتساءل
عما إذا كانت أفكار كنت الثلاثة : الله والحرية والخلود ، ضرورية للأخلاق
نحسب ، بل أيضا يجب أن نتساءل ، باسمه ، عما إذا كانت الأخلاق نفسها
أمرا ضروريا . والعقل النظري قادر على مواجهة مثل هذه العدمية التامة .
والحق أن الوجوديين المعاصرين - وخاصة هيجل - هم الذين تجرأوا على
طرح أفكار من هذا القبيل :

- ٥ -

٠ ما كان مقصد كنت من « نقد العقل الخالص » أن يقدم لجمهور القراء
موافقا يتضمن مذهباً ميتافيزيقياً مقفلاً ، وإنما أراد به أن يكون أداة أو وسيلة
للغضاء على الأخطاء التي تشبعت بأذهان الناس فعمقت الميتافيزيقا عن التقدم
المطلوب منها .

ولقد كانت نظرة كنت إلى الميتافيزيقا - كما انتهت في مقصده هذا
بالكتاب - تتخلص في النقاط التالية أوردها كولنجوود :

١ - تعنى الميتافيزيقا بالبحث في موضوعات ثلاثة على جانب كبير من
اللامعية : وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس .

٢ - وهي بتناولها لهذه الموضوعات تمثل مبحثاً لاغنى عنه للإنسان
بروضفه إنساناً ، بحيث لا يصح أن نطرح السؤال عما إذا كانت الميتافيزيقا
ضرورية له أم لا ، بل يجب أن نتساءل عما إذا كان من الضروري أن تكون
لديه ميتافيزيقا حقيقية أم ميتافيزيقا زائفة ، فذلك هو السؤال

٣ - إن فلاسفة التنوير في عصره كانوا بهجومهم على الميتافيزيقا إنما
يهاجمون في الحقيقة أسس كل معرفة، وكانوا بذلك أعداء للعلم ، وإن لم يكن

٢٣٣ :

(م ٣ - ميتافيزيقا)

هذا الهجوم على غير قصد منهم ، لأنهم كانوا يزعمون أنهم من انصاره ، (أى
من انصار العلم) .

٤ - واللوم يقع أولا وأخيرا على الميتافيزيقيين أنفسهم ، ذلك أنهم
اساءوا فهم مشاكلهم ، واساءوا استخدام مناهجهم الخاصة ، وبالتالي لم
يقدموا لجمهور القراء ميتافيزيقا حقيقية ، وانما قدموا له ميتافيزيقا زائفة
باطلة .

٥ - وأخيرا ، لن يكون هناك ميتافيزيقا بحق ، الا عندما نتغلب على
هذه الأخطاء التى تأصلت فى الميتافيزيقيين السابقين (٥١) .

من هذا التلخيص الذى أورده كولنجوود ، ومن عرضنا السابق ،
سنستطيع ان نقبين أوجه التشبه العديدة بين موقفنا كنت من الميتافيزيقا
وموقف كثير من الفلاسفة المعاصرين: أن هؤلاء ليحرصون على تفسير موقفه
كنت تفسيريا يتماشى مع وجهة نظرهم الخاصة فمن بينهم من يرى أن الميتافيزيقا
هى نقد المعرفة واستخلاص المبادئ العامة للتفكير اللفتيون (الجدد) ومنهم من
يرى أنها بحث فى الوجود ، وغالبا ما ينقلب هذا البحث الى بحث فى الوجود
الأعلى (الله) ، بحيث تصبح الميتافيزيقا وكأنها اثولوجيا . ومنهم من عد
الميتافيزيقا بحثا فى الوجود بما هو وجود (هيدجر وهارتمان) . بل ان من
ينظر الى الميتافيزيقا على أنها قضايا فارغة من المعنى ، ومن ثم يبيح
استبعادها ، يرجع ويستند الى كنت (المناطق الوضعية) .

اذن ، تفسير موقف كنت من الميتافيزيقا هو - كما سنتين - أمر على
جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة المعاصرين . ولا شك أنهم جميعا قد
نادوا من نقد كنت للميتافيزيقا الجماعية ، وان اساء البعض فهم هذا

Collingwood. An Essay on Metaphysics, London, Ox- (٥١)
ford, 1940, p. 231.

للنقد وعموه نقدا يشمل جميع أنواع الميتافيزيقا أو الميتافيزيقا بمعناها
الواسع (المنطقة الوضعيون) . لكن هناك من نظر الى هذا النقد على أنه
شرط ضروري لتأسيس الميتافيزيقا وإقامتها على أسس جديدة ؛ فلابد من
« تجاوز » أو « تهر » الميتافيزيقا التقليدية ، كيما تتأسس الميتافيزيقا على
أرض جديدة . وصاحب هذه النظرة هو هيدجر الذي سنفرده له الفصل
التالى بأكمله .

الفصل الثاني

هيدجر وميتافيزيقا الوجود

- ١ - تأسيس الميتافيزيقا
- ٢ - هيدجر الأول والتكنولوجيا الأساسية
- ٣ - هيدجر الثاني والتفكير في حقيقة الوجود
 - (أ) التحول والعود الى اساس الميتافيزيقا
 - (ب) تقويض تاريخ التكنولوجيا
 - (ج) السؤال الاساسي للميتافيزيقا
- ٥ - تلخيص

مؤلفات هيدجر حسب تاريخ نشرها ، واختصاراتها التي سنشير بها
إليها في هذا الفصل .

BT «Being and Time», (1927), translated by Macquarrie and
Robinson, Harper and Row, Publishers, New York, 1962.

EF «Ce qui fait l'Etre-Essentiel d'un Fondement ou «Raison»
(1929) traduit par Corbin dans «Qu'est ce que la Méta-
physique ?» Gallimard, Paris. 1951.

KM «Kant et le problème de la Métaphysique» (1929), tran-
duit par de Waelhens et Biemel, Gallimard, Paris, 1933.

« ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) ترجمة نادر كامل عبد العزيز ، ما الميتافيزيقا ؟
مراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، النهضة العربية ، مصر ،

١٩٦٤

EV «De l'Essence de la Vérité» (1943) traduit par De Wael-
hens et Biemel, Nauwelaerts, Louvain, 1948.

PT «Plato's doctrine of Truth» (1947), translated by John
Barlow, in «Philosophy in the Twentieth Century» (edi-
by Barrett), V. III, Randam House, New York, 1962.

EH «Lettre sur l'Humanisme» (1947), traduit par Roger
Munier, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1964.

« العود إلى أساس الميتافيزيقا » (١٩٤٩) ، ترجمة محمود رجب ،
العودمراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، النهضة العربية ، مصر ،

١٩٦٤

Ch. «Chemins qui ne mènent nulle part» (1950), traduit par Gilbert Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 1926.

IM «Introduction à la Métaphysique» (1933) traduit par Gilbert Khan; Presses Universitaires de France, Paris, 1958.

VA «Vorträge und Aufsätze», Neske Pfullingen, Tübingen, 1954.

« ما الفلسفة ؟ » (١٩٥٦) ، ترجمة محمود رجب ، مراجعة مال الفليفة
الدكتور عبد الرحمن بدو ، النهضة العربية ، مصر ، ١٩٦٤ .

QB «The Question of Being» (1956), translated by W. Kluback and J. Wilde, Twayne Publishers INC., New York, 1958.

EM «Essays in Metaphysics : Identity and Difference», (1957) translated by Leidecker, Philosophical Library, translated by Kurt Leidecker, Philosophical Library, New York, 1960.

تأسيس الميتافيزيقا هو الموضوع الأساسى لفلسفة هيدجر . تناوله في أغلب كتبه ، اما على نحو مباشر حين يتساءل صراحة عن الميتافيزيقا : ماهى ؟ وعن الوجود : ماهو ؟ ، او على نحو غير مباشر عندما يعالج امورا - مثل الشعر والفن والسياسة - قد تبدو بعيدة عن مسألة تأسيس الميتافيزيقا ، لكنها في الحقيقة وسائل يتوسل بها لعرض هذه الفكرة الأساسية ودعمها . لذلك ، نستطيع ان نقول : ان هيدجر يعد من اصحاب « الفكرة الواحدة » ، دون ان نختمى بذلك الى ما انتهى اليه بعض الباحثين حين عدوا هذا القول دليلا على جمود موقفه وعمق تفكيره ، فهيدجر - في اعتقادنا - لم يكرر هذه الفكرة في مؤلفاته ، بل طورها ، وأجرى عليها تنويعات تبعدت معها على انحاء شتى ؛ وتناولها من خلال مناهج متعددة تناولوا يجعلنا نقسم تفكيره الى مراحل : فهناك على سبيل المثال «هيدجر الأول» الذى يبحث في الوجود ابتداء من « الآنية » الانسانية Dasein متوسلا بمنهج الفينومولوجيا ، وهناك « هيدجر الثانى » الذى يبحث أيضا في الوجود ، ولكن من خلال منهج الفكر المؤسس الماهوى das wesentliche Denken . وهذا التقسيم يفترض ان ثمت تصورا وسيرا في طريق واحد ، هو طريق الوجود او الميتافيزيقا ، ويفترض ان هيدجر الاول وهيدجر الثانى هما « واحد » das Selbe ، وان لم يكونا « نفس الشخص » das Gleiche .

لكن ، متى بدأ السير في هذا الطريق ؟ ، وما هى الشرارة التى ألهمت تفكيره ووجهته نحو البحث في الميتافيزيقا والوجود ؟ لقد كانت البداية مبكرة . كانت - حسب روايته هو نفسه - في يوم من ايام صيف ١٩٠٧ ، وعندما كان شابا في المدرسة لم يتجاوز الثامنة عشر من عمره ، اذ قرأ وقتئذ رسالة لفرانكس برفنتانو ، أستاذ أستاذه ادموند هسرل ، تحمل العنوان التالى : « في المعنى المتعدد للموجود عند أرسطو » (فرايبورج ١٨٦٢) Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles . وقد اتخذ عبارة أرسطو « ان الموجود ليقال على انحاء شتى » شعارا وضعه في صدر

للمرسالة ، وبين ان كلمة « الموجود » عند أرسطو تطلق بعدة معان : منها
الموجود بالعرض والموجود الواجب ، والموجود بالقوة ، والموجود بالفعل (١) .

كانت قراءة هيدجر لرسالة برنتابو هذه بمثابة المماز الذي دفعه الى
وضع « سؤال الوجود » *die Seinsfrage* ، فهو لم يقف - كما وقف أرسطو -
عند تأمل « الموجود » *on* فحسب ، بل تساءل أيضا عن الشيء الذي يجعل
كل موجود موجودا ، يجعل العالم عالما والانسان انسانا : ماهو؟ انه الوجود .
لكن ، ماذا عن الوجود ؟ . مامعناه ؟ وماحقيقته ؟ ، واذا كان صحيحا
مايقوله أرسطو ان مهمة الميتافيزيقا هي ان تسأل : ما الوجود بما هو موجود ؟ ،
اليس من الأولى والأصح ان نتساءل أولا عن الوجود نفسه ؟ . بهذه الأسئلة
تتحدد فلسفة هيدجر ويتعين هدفها ، ففي الصفحة الأولى من « الوجود
والزمان » يقول : « هل لدينا في عصرنا جواب عما نقصده من لفظ « الموجود » ،
كلا - ولكن هل انتابتنا الحيرة على الأقل لمعجزنا عن فهم لفظ « الموجود » ؟
كلا - ولكن يتحتم علينا بادى ذى ان نثير في أنفسنا من جديد فهما لمعنى
الوجود (٢) » .

لاشك ان سؤال أرسطو عن الموجود بما هو موجود سؤال « ميتافيزيقي »
فعلى الرغم من أن الكلمة : « ميتافيزيقا » لم يكن هو أول من وضعها ، فمن
الواضح أن هذا السؤال يستهدف مجاوزة ومفارقة الوجود الى مايجمله
موجودا ، أى الى « موجودة » الموجود . صحيح أن أرسطو أطلق على مثل
هذا التساؤل اسم « فلسفة أولى » ، لكن التسمية « ميتافيزيقا » التي شاعت
منذ أندرونيقوس الروديسي ، تسمية تعبر أصدق تعبير عن المقصود من هذا
البحث ، فهي تدل على « مجاوزة *meta* » ماهو فيزيقي « *Ta Physica* » .
وهذا « التجاوز » يطلق عليه الرومان لفظه *transcendere* (= علوا
او مفارقة) لذلك ، تتضمن الميتافيزيقا ، على نحو أو آخر ، عملية العلو

Poeggeler, otto, «Der Denkweg Martin Heideggers», (١)
Neske, Tuebingen. 1963, S. 17.

FT, p. 19. (٢)

أو المفارقة (٣) • ولا يجوز أن نفهم الكلمة اليونانية *Phusica* على أنها « الطبيعة » فحسب ، بل يجب أن ننظر إليها كما نظر إليها الفلاسفة السابقون على سقراط ، أى بمعنى الموجود فى مجموعه وفى كليته ، بحيث يشمل الطبيعة والحياة معا • وعلى هذا ، فالميتافيزيقا تعنى مفارقة الموجود الى وجوده . فالتساؤل عن وجود الموجود تساؤل يتجاوز « الفوزيس » *phusis* الى ما وراء « الفوزيس » بالمعنى القديم الذى يعتنقه المفكرون السابقون على سقراط ، تساؤل يتجاوز الموجود ، ويتناول بالتالى الوجود •

ويرتب هيدجر على ذلك نتيجة هى : أن اضرب الميتافيزيقا المختلفة التى ننظر الى الوجود على أنه « فعل خالص » (توما الاكوينى) أو على أنه « تصور مطلق » (هيجل) أو على أنه « ارادة القوة » (نيتشه) – ليست ميتافيزيقا ، وانما هى « فيزيقا » ، لأنها تبحث فى الموجود بما هو كذلك وفى كليته ، ولاتجاوزه الى البحث فى الوجود (٤) •

وانذا فهمنا الميتافيزيقا على هذا النحو ، فهل يعد أرسطو هو المؤسس للحقيقى لها ؟ كلا ، هكذا يجيب هيدجر ، ويذهب الى أنها بدأت أصلا بافلاطون حين وضع تفرقة المشهورة بين موجودات التجربة بوصفها عالم الظلال . ووجود هذه الموجودات بوصفه عالم المثل ، ففى أسطورة الكهف يتحدث عن « مفارقة » الظلال والعلو فوقها والتوجه بالنظر نحو المثل (٥) •

وانذا كانت الميتافيزيقا تبحث فى الموجود بما هو موجود ، فان هذا الموجود لا يظهر ولا يتبدى فى مجال النظر الميتافيزيقى الا بفضل نور غريب ، بجمله لا محجوبا ، أى مكشوفاً • بيد أن هذا النور يظل هو نفسه محجوبا داخل الموجود الذى يكشفه ، لانه ليس موجودا بين الموجودات ، وانما

QB. p. 87.

(٣)

IM, p. 26.

(٤)

PT, p. 268.

(٥)

هو نور فحصب، ينفير ولا يستنير، يكشف ولا ينكشف. ما هذا النور، المصدر المحبوب
للإحتجاب ؟ • هذا هو السؤال الذى لم تضمه الميتافيزيقا أبدا ، « ففى العود
الى أناس الميتافيزيقا » يقول : « ان النور نفسه •• لم يعد يأتى فى مجال
نظر هذا التفكير الميتافيزيقى ، لأن الميتافيزيقا تمتثل الموجود دائما منظورا
اليه على أنه موجود فحصب (١٦) » • لكنه سؤال لامحيص عن وضعه
وإثارته ، من أجل الميتافيزيقا نفسها ، طالما أنها ان تقوم بمهمتها الا على ضوء
هذا النور • إذن ، ما النور ؟ انه الوجود ، « فأيا ما كان النحو الذى يفسر
بمقتضاء الموجود دائما •• ففى كل نحو من هذه الأنحاء يظهر الموجود بما هو
موجود فى نور للوجود » (٧) • للنور هو الوجود • لكن ، ما الوجود ، حقا -
ما الوجود ؟ ، هكذا يتساءل هيدجر فى « رسالة فى النزعة الانسانية » ، ويجيب
بقوله : « انه هو نفسه • وعلى فكر المستقبل أن يتعلم هذا وأن يجربه وأن
يعبر عنه ، فالوجود ليس هو الله ولا سبب العالم • للوجود أبعد من كل موجود ،
ومع ذلك فهو أقرب الى الانسان من كل موجود ، سواء كان صخرة أو حيوانا ،
أو عملا فنيا ، أو آلة ، سواء كان ملاكا أو الها • الوجود هو الأقرب الى
الانسان ، ومع ذلك فان قربه هذا يظل الأبعد بالنسبة للانسان ، لأن الانسان
متعلق أولا وعلى للدوام بالموجود فقط (٨) •

من هذا النص الهام نتبين أن الوجود das Sein ليس هو الموجود
das Seiende لأنه هو الذى يمكن الوجود من أن يكون حاضرا للانسان ، ويمكن
الناس من أن تكون حاضرة أمام بعضها البعض وهو أقرب الى الانسان من جبل
الوريد، أقرب اليه من أى شىء آخر، لأنه يجعله هو ما هو، ويجعله قادرا على أن
يسلك وأن يتعامل مع الموجودات الأخرى • وهو فى نفس الوقت بعيد عنه ،
لأنه ليس موجودا يستطيع أن يتكيف معه ويتعلق به ، ذلك أن الانسان قد

(٦) العود ••• ص ٧٤ •

(٧) نفس المصدر ص ٧٣ • انظر أيضا ٧٩ •

LII, p., 77-79.

(٨)

تعود أن يتعامل مع الموجود وحده . ونتبين من هذا النص أيضا أن هيدجر يريد - عن وعى - أن تكون فلسفته بلا سبب للعالم وبلا له « فلا الحرية الإنسانية ، ولا العقل الشامل ، ولا العالم . ولا الله - كل هذه الأمور لا تعد منا - فيما يقول بيرو Birault - سببا أول . وإنما السبب الأول هو ما يسميه هيدجر بالموجود والنور أو حقيقة الوجود (١) » .

إن الوجود عند هيدجر مجال أو أفق مفتوح، يحتضن الموجود كله ويشمله . إنه عملية منيرة . بها الوجود يستنير . وإذا كان هذا الوجود « ذاتا » أو « موضوعا » ، فإن النور نفسه ، أى الوجود ، لاهو هذه ولا ذلك ، بل هو « بينهما » Zwischen على السواء ، يجعل المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا (٢) .

ويرى هيدجر أن الوجود هو الأساس الذى تستقر فيه الميتافيزيقا ، ومنه تتغذى بوصفها جذرا لشجرة الفلسفة ، ففى « العود الى أساس الميتافيزيقا » استعان هيدجر بالصورة البيانية التى ذكرها ديكرت فى رسالته الى بيكو Picot ، والتى تقول : « إن الفلسفة مثلها مثل شجرة ، جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، والفروع التى تتفرع من الجذع هى سائر العلوم الأخرى » وقد جرى على هذه الصورة البيانية تنويعات من عنده فتساءل قائلا : « فى أى أرض تجد جذور شجرة الفلسفة مقراها ؟ ومن أى أساس تستمد الجذور - ومن خلالها تستمد الشجرة كلها - العصارة والقوة اللازمتين لنموها ؟ ماهو العنصر - المحجرب فى الأرض والأساس - الذى يدخل ويحيا فى الجذور التى تدعم الشجرة وتنميتها ؟ أين تقوم الميتافيزيقا وفى أى مجال تجول ؟ ... ما أساس الميتافيزيقا على وجه الإطلاق ؟ (١١) » وكان الجواب

(٩) Birault, *Phénoménologie et Existence*, Paris, A. Colin,

1953, p. 134.

L.H., p. 133.

(١٠)

(١١) العود . ص ٧٣ .

الأوحد على هذه الأسئلة كلها هو : الوجود ، فالوجود - عند هيدجر - هو الأساس الذى تجد فيه الميتافيزيقا المعاصرة والقوة اللازمتين لنموها وتقدمها . ولكى يقتضى لنا البحث فى أساس الميتافيزيقا ، يجب أن نضع السؤال الأساسى *die Grundfrage* ، أى السؤال عن معنى الوجود (١٢) . و « معنى أى شئ » عند هيدجر هو لاحتجبه . واللاتحجب هو المعنى الحرفى الاشتقاقى للكلمة اليونانية *aletheia* ، أى الحقيقة . وعلى هذا ، « فمعنى الوجود وحقيقة الوجود كلاهما يدل على نفس الشئ » (١٣) . وبذلك ، أصبح السؤال الأساسى للميتافيزيقا بحثا فى الوجود فى ضوء نفسه ، أى الوجود فى حقيقته .

يجب وضع « سؤال الوجود » . لكن الميتافيزيقا لم تضع هذا السؤال ، لأنها لاتعنى إلا بالبحث فى الوجود بما هو موجود . صحيح أن الميتافيزيقا تدعى البحث فى الوجود ، لكن بمعنى المجموع الكلى للموجودات ، أو الموجود بما هو كذلك ، فى كليته ومجموعه . ففى « رسالة فى النزعة الانسانية » يقول مانصة : « لاشك أن الفكر عدما يمثل الموجود بوصفه موجودا ، ويشير الى الوجود » ولكنه فى الحقيقة لايفكر دائما الا فى الموجود بما هو كذلك ، ولايفكر أبدا فى الوجود بما هو كذلك ، « فسؤال الوجود » يظل على الدوام سؤالا عن الموجود . والفلسفة - حتى عندما تكون فلسفة « نقدية » كما هو حالها عند ديكارت وكنت - تتبع دائما مسار الامتثال الميتافيزيقى ، فهى تفكر ابتداء من الموجود ومتجهة صوب الموجود نفسه . معنى هذا أن حقيقة الوجود من حيث هى النور ذاته ، تظل محجوبة عن الميتافيزيقا (١٤) ، أن الميتافيزيقا - فيما يرى هيدجر - لم تستطع أن تضع « سؤال الوجود » لأن نظرها موجه نحو الموجود . صحيح أنها تستعين بنور الموجود فى تأمل هذا الموجود ، لكنها

(١٢) أما السؤال عن الوجود بما هو موجود فهو - عند هيدجر - السؤال الهادى أو المرشد *die Leitfrage* .

(١٣) العود ص ٨٨ .

:LH, p. 79.

(١٤)

لم تتأمل النور نفسه ، ذلك لأن النور لا يظهر بذخته موجودا بين الموجودات ، وإنما هو في الوجود الذي يظهره ، « فالميتافيزيقا لم تلتفت أبدا الى ما قد حجب نفسه (= الوجود) في هذا الوجود ، على قدر ما أصبح مكشوفاً (١٥) ، وعلى هذا ، لم يكن هناك سبيل تستطيع الميتافيزيقا على طريقة أن تتناول الوجود . لذلك « استبعدت الميتافيزيقا من تجربة الوجود بسبب ماهيتها نفسها » (١٦) .

وإثناء تأمل هيدجر في عملية اللا تحجب ، لم يفقد ولعه ببحث هذه المغامرة المعجبية (التي غابت عن أذهان الميتافيزيقيين) وهي : أن الوجود يرتبط بالموجود فيجعله ظاهراً متجلياً ، وفي نفس الوقت يحتجب بسبب أنه يكشف هذا الوجود . بعبارة أخرى نقول : ان هيدجر مولع بهذا اللغز : الوجود الذي يكشف وهو لا ينكشف . فهو يبحث في الوجود بقدر ما هو محجوب دائماً في الوجود (ومع ذلك يختلف الوجود عن الوجود) ، « لأن الميتافيزيقا تقوم على ما هو محجوب في الوجود (١٧) » . وفي محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » نجد تأكيداً لهذه الفكرة إذ أنه يبحث في معنى الالاموجود Nichts . وعلى هذا ، نستطيع ان نذهب الى أن تحجب الوجود (في الوجود) هو - عند هيدجر - جزء أساسي في تجربته وتفكيره ، مثله مثل الوجود نفسه .

ان مانطلق عليه هنا اسم « تحجب ، الوجود (في الوجود) يمكن أن نفهمه على أساس الـ « لا » التي تربط الوجود بالموجود ، وتميزه منه في نفس الوقت . وبما أن مهمة الوجود تتمثل في أنه يغير الموجود ، فعندئذ تكون هذه الـ « لا » الرابطة للوجود ، داخلة في ماهيته . وهذه الـ « لا » نستطيع أن نطلق عليها اسماً آخر هو « السلب » ، أما القوة التي تتجلى في الوجود بما هو موجود ، فمن الممكن أن نسميها « بالايجاب » . وعندما نفهم هذا

(١٥) المواد ص ٩١ .

(١٦) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(١٧) العود ص ٩٢ .

الاتحاد أو الاندماج بين الايجاب والسلب في وحدة عليّة واحدة ، عندئذ نبدأ في ادراك مايقصده هيدجر من الوجود بوصفه عملية الحقيقة ، لأن الحقيقة في معناها الدقيق الحرفي هي لا 8- تحجب letheia . والوجود بوصفه عملية لا تحجب هو الذى يتيح للموجود ان يصير لامحجوبا (الايجاب) ، على الرغم من ان العملية تسودها هذه الـ لا ، الى درجة أن الوجود نفسه يظل محجوبا (السلب) اذن ، التفكير في الوجود في حقيقته يعنى التفكير فيه على أساس الايجاب والسلب معا .

لقد تأمل هيدجر في صيغة « الموجود بما هو موجود » فرجد انها صيغة غامضة . فهي تعنى الموجود بما هو كذلك وفي مجموعه ، الموجود منظورا اليه من جهة هذا الذى يجعله موجودا ، أى من جهة موجودية الوجود - ousia die on - لكن « الميتافيزيقا تتمثل - فيما يقوّن - موجودية الوجود على نحو مزدوج . ففي المقام الأول تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك من جهة أكثر سماته عموما ، وفي نفس الوقت أيضا تتمثل مجموع الموجود بما هو كذلك بمعنى الموجود الأسمى ، وبالتالي الالهى (١٩) .

ولما كانت مهمة الميتافيزيقا هي أن تضع اقوالا logos عن الوجود ontos ، فهي في جوهرها انطولوجيا . لكن هذه الكلمة « انطولوجيا » اقتصر استخدامها - عند ظهورها في القرن السابع عشر - على الميتافيزيقا في معناها الأول ، أى بمعنى البحث في الوجود في عمومه ، أما الميتافيزيقا في معناها الثانى ، أى بوصفها بحثا في الوجود الأعلى أو الأسمى ، فقد كانت لاموتا (اثولوجيا) والمصطلح « علو » ينتابه نفس الغموض ، فقد يعنى تجاوز الوجود الى الوجود في عمومه وتجاوز الوجود الى الوجود الأعلى ، وقد يعنى الوجود الأعلى نفسه (٢٠) . وفي « دروب الغابة » Holzwege يستخدم هيدجر المصطلح الكنتى للتعبير عن هذين المعنيين للميتافيزيقا

EV., p. 34.

(١٨)

(١٩) العود ص ٩٠ .

QB., p. 87.

(٢٠)

فيذهب الى أن الميتافيزيقا بالمعنى الأول هي تأمل « العلو المتعالي » ،
transcendantale ، وهي بالمعنى الثاني تأمل في « العلو العالي » ،
transcendente (٢١) لكن الشيء الجدير بالملاحظة هنا أنه ما دامت صيغة
« الموجود بما هو موجود » مزدوجة المعنى على هذا النحو ، فمعنى ذلك أن
الميتافيزيقا في ماهيتها أنطولوجية - لاهوتية (أنطو - أثولوجية) . وهذا
الطابع الأنطو - أثولوجي نصاد - فيما يرى هيدجر - الميتافيزيقا
الغربية منذ أفلاطون الى الوقت الحاضر ، بل انه ليصف تفكير نيتشة المناهض
لله بأنه « لاهوت سالب (٢٢) » .

والغموض في صيغة « الموجود بما هو موجود » يكمن في طبيعة الكلمة
اليونانية *on* نفسها : اذ انها مزدوجة المعنى ، فهي تدل على الوجود
(= الحاضر) وتدل أيضا على الوجود (= الحضور) (٢٣) . وازدواج
معنى هذه الكلمة لا يرجع الى أرسطو فحسب ، بل يرجع أيضا الى فلاسفة
ومفكرين سابقين عليه من أمثال هو ميروس وبرمنيدس وهراقليطس . وفضلا
عن ذلك نجد أن *heon* عند كل من برمنيدس وهراقليطس تعنى الى
جانب ازدواج المعنى الذي سبق أن ذكرناه - العملية التي يطلق عليها
هرقليطس اسم *Hen Panta* (الواحد هو الكل) . وهذا هو السبب في ان
هيدجر عندما بحث في ازدواج معنى كلمة *Hen* في مقاله « الماهية الأنطو -
أثولوجية للميتافيزيقا *The Onto-theo logical nature of Metaphysics*
استخدام مصطلح هراقليطس *Hen* ونظر اليه على انه هو العملية المؤسسة
للموجود ، ورأى أن الواحد بوصفه عملية مؤسسة ، يرتبط بالكل ، أي مجموع
الموجودات المؤسسة . والارتباط وثيق الى الحد الذي يصبح معه الانفصال بين
طرفيه مستحيلا ، فلا يمكن أحدهما أن يكون ، دون الآخر . وهذا الارتباط بين

Ch., p. 281.

(٢١)

Guilead, Reuben, «Être et liberté», Nauwelaerts,

(٢٢)

Louvain, 1965, p. 10.

Ch., p. 281.

(٢٣)

الواحد والكل هو نفسه الارتباط بين الوجود والوجود . شقى « ما الفلسفة ؟ »
يفسر هيدجر كلمة هيرقليطس «الواحد هو الكل» التفسير التالي : « كل » تعنى
هنا « بأننا أونا Panta ta ont كل اموجودات ، أى : للكل، أى؟ كل ما هو
موجود . و « هن ، تعنى الواحد ، الوحيد ، الموحد للكل . لكن كل الموجود هو
للموجود . وهنا كلمة « هو » متعديّة ، وتعنى على التقريب « التجميع » ،
فالوجود يجمع الموجود بوصفه موجودا . ان الوجود هو التجميع - انه
« اللوغوس » (٢٤) .

ان العلاقة بين الوجود والموجودات هي عند هيدجر أشبه ماتكون بالعلاقة
بين « المثال ، وتجلياته العينية المختلفة في فلسفة أفلاطون ، مع ملاحظة
أن الوجود عند هيدجر لا ينفصل عن الموجودات ، ولا يقوم في عالم سماوى ،
كما هو حال المثل عند أفلاطون ، وانما الوجود دائما هو « وجود الموجود ،
لا انفصال بينهما ، فثمت علاقة تربط بينهما ربطا ضروريا . وهذا ما يطلق عليه
اسم « الهوية » Identitaet فكما أن الموجود هو مجرد الوجود ، فإن الوجود
آخر هو أن الوجود ليس هو الموجود ، وأن الموجود ليس هو الوجود . وهذا
آخر هو أن الوجود ليس هو الموجود ، وأن الموجود ليس هو . وهذا
ما يطلق عليه هيدجر - منذ بداية تفلسفه (٢٦) - اسم « الفرق Differenz
الأنطولوجي » بين الموجود ، والوجود ، فالموجود - في اصطلاح هيدجر - هو
ما يمكن من امتثاله لحصائه ، أى هو كل ما يخضع لدراسة العلم ، انه مجموع
الموضوعات . وعلى هذا فالموجود هو العيني ، وهو الموضوعي . أما
الوجود فهو الشيء الفذ ، الفريد في الوجود ، الذى لا يخضع لامتنال العلماء
ولحصائهم ، ويستعصى على الرد الى ما هو موضوعي ، انه اللاموضوعي

(٢٤) ما الفلسفة ! ص ٤١ - ٤٢ .

Chapelle, B., 'L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Paris, Editions universitaires, 1962, p. 236.

EF., p. 59.

(٢٦)

Non-objectif (٢٧) الذى لا يتأصل فى عالم الأعيان . وهذا الفرق الأنطولوجى .
بين الوجود والوجود يتكرنا بآبن سينا حين قال : « ليس فى الأعيان عين هو وجود
أو شىء ، انما الموجود أو الشىء فى الخارج (جواد أو انسان) أو غيرهما من
الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة فى الوجود ، واما الوجود
والشيئية فلا تأصل لهما فى الأعيان (٢٨) » .

ويؤكد هيدجر هذا الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، لأنه يرى
أن لقيام لتفكير ميتافيزيقى حقيقى ، وبالتالي لن تؤسس الميتافيزيقا على
دعائم ثابتة ، الا إذا كان هناك وعى بهذا الفرق . فما نسيان الميتافيزيقا
الغربية للوجود الا نسيان للفرق بين الوجود والموجود (٢٩) .

من هذا النسيان للوجود Seinsvergessenheit نشأت الميتافيزيقا . وما هو
بقصور منها بقدر ما هو أمر كامن فى بنائها نفسه ، « فلأن الميتافيزيقا تبحث
فى الموجود بما هو موجود ، فقد بقيت مهتمة به وحده ، ولم تلتفت الى الوجود
بما هو وجود (٣٠) » . والميتافيزيقا بهذا المعنى بدأت - كما سبق أن
ذكرنا - بأفلاطون عندما ميز بين العالم المحسوس (عالم الموجود) والعالم
انفارق للمحسوس (عالم المثل أو الوجود) . لكن هيدجر يذهب مع ذلك
الى أن أصول الميتافيزيقا - مفهوم على هذا النحو - تمتد الى أصول الفكر
اليونانى نفسه . وعلى هذا ، فإذا فكرنا فى ماهية الميتافيزيقا على أساس
ثنائية الوجود (= الحاضر) والوجود (= الحضور) ، ابتداء من ازدواج
معنى الـ ، فعندئذ تكون بداية الميتافيزيقا مقترنة مع بداية التفكير
الغربى . وإذا نظرنا - من ناحية أخرى - الى ماهية الميتافيزيقا على أنها

Ch., p. 146.

(٢٧)

(٢٨) عن الايجى : المواقف ، طبعة التونسى ١٩٠٧ م ج ٢ ص ٢٥٥ .

Ch., p. 297.

(٢٩).

(٣٠) العود ٠٠ ص ٧٤ .

الانفصال بين العالم المارق للمحبوس والعالم المحسوس ... فنحن نبدأ
الميتافيزيقا بسقراط وأفلاطون (٣١) » .

ان هدف هيدجر الذى يرمى الى تأسيس الميتافيزيقا بالبحث فى معنى
الوجود بوصفه عملية لاتحجب (انكشاف . حقيقة) ، يتبعين خلالها الفرق
الانطولوجى بين الوجود والموجود - أقول ان هذا الهدف ظل شغله الشاغل
منذ بذائية تفلسفه ، فنحن نلاحظه فى الصفحات الأولى من « الوجود والزمان » .
وهناك بالطبع من يذهب الى أن تركيزه على الفرق بما هو فرق صار أكثر
وضوحا وأشد الحاحا فى المؤلفات الأخيرة عنه فى المؤلفات الأولى ، لكننا نجد
هيدجر يعبر عنه بوضوح بالغ فى محاضراته « ما الميتافيزيقا ؟ التى ألقاها
سنة ١٩٢٩ ، وذلك عندما وضع السؤال الأساسى للميتافيزيقا ، كما سبق
أن صاغه لايبنيتس ، وهو : لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى
عدم ؟ (٣٢) . لقد كان لايبنيتس يقصد - بصياغته لهذا السؤال - أن يتساءل
عن الموجود الأعلى (= الله) الذى يؤسس جميع الموجودات الأخرى .
أما هيدجر ، فهو يقصد بالسؤال ما يأتى : كيف يمكن الموجود (بغض النظر
عن المصدر الذى جاء منه وعن تسبب فى وجوده) أن « يكون » ظاهرا ومتجليا
بوصفه موجودا . بعبارة أخرى نقول : ان السؤال - عند هيدجر - سؤال
عن حدوث العملية المنيرة للتحجب (= الانكشاف . الحقيقة) ، وما هذا الحدث
الا انبثاق للفرق الانطولوجى ، بل انه لسؤال عن هذه العملية بوصفها عملية
يسودها السلب ويتغلغل فيها . وفى العود الى أساس الميتافيزيقا ، يعرض هيدجر
هذا السؤال على نحو آخر فيقول : « كيف يحدث أن يكون للموجود الأولوية
والصدارة فى كل مكان ويدعى لنفسه « فعل الكينونة » ، بينما ذلك الذى ليس
موجودا أعنى العدم ، المفهوم على أنه الوجود نفسه ، وقد بقى نسبيا

منسياً ؟ (٣٣) » ، فالسؤال الأساسى لايبحث فى الوجود فحسب ، بل يبحث أيضاً فى نسيان الفرق الأنطولوجى .

اذن مادامت الميتافيزيقا - بسبب ماهيتها - لا تستطيع ان تبحث فى عملية الوجود التى هى أساسها ، فعندئذ يتحتم علينا - فيما يقول هيدجر - ان نتجاوز الميتافيزيقا لكى ينسنى لنا تأسيسها . وهذا هو معنى « قهر الميتافيزيقا » عنده *Ueberwindung der Metaphysik* لكن ، السنا بقهر الميتافيزيقا نقضى عليها ونهدمها ؟ يجيب هيدجر عن هذا السؤال بقوله : « ان قهر الميتافيزيقا لايقوض الميتافيزيقا ولايهدمها ، فطالما كان الانسان حيواناً ناطقاً *animal rationale* ، كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً *animal metaphysicum* وطالما كان الانسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً فالميتافيزيقا تتعلق - كما قال كنت - بطبيعة الانسان (٣٤) » . معنى هذا ان الميتافيزيقا ضرورية للانسان . لكن ، اذا كان هيدجر يرغب فى تجاوزها ، فما ذاك الا من أجل العودة الى الأساس الذى منه نماء هاوونشاطها ان هيدجر رغم عدم اقتناعه بالميتافيزيقا ، « فهو لايفكر تفكيراً مضاداً للميتافيزيقا » ، انه « لايبحث جذر الفلسفة (= الميتافيزيقا) ، بل يمهّد الأساس ويحرث الأرض . فالميتافيزيقا لاتزال مبدأ الفلسفة (٣٥) » . وهذا الجهد الذى يبذله هيدجر لكشف اسس الأنطولوجيا هو ما يطلق عليه فى الفترة الأولى من تفكيره ، اسم « الأنطولوجيا الأساسية » *Fundamentalontologie* لكنه يتخلّى عن هذا الاسم كلية بعد سنة ١٩٢٩ . ففى « الدخّل الى الميتافيزيقا » (١٩٣٥) يقول : « ان الكلمة « انطولوجيا » لم توضع الا فى القرن السابع عشر ، وهى تدل على المذهب التقليدى الذى يبحث فى الوجود بما هو كذلك . لكننا نستطيع أن نتناول الكلمة « انطولوجيا » فى معناها الأوسع ، وفى هذه الحالة يكون معنى الأنطولوجيا هو الجهد الذى يجعل الوجود يتجلى ، ولايكون.

(٣٣) العود ٠٠ ص ٩٥ .

(٣٤) نفس المصدر ص ٧٦ .

(٣٥) نفس المصدر ص ٧٦ .

ذلك ممكنا الا عن طريق السؤال التالي : ماذا عن الوجود ؟ ، (لا عن الوجود بما هو كذلك فحسب) وبما ان السؤال عن الوجود لم يوضع ، بل لم يجد صدى ، وبما انه استبعد صراحة من جانب المدارس المختلفة للفلسفة الاكاديمية ، وهى المدارس التى تنزع نحو اقامة « أنطولوجيا » بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، فلربما يكون من الأفضل لنا ان نتخلى فى المستقبل عن مصطلحي : « أنطولوجيا » و « أنطولوجي » ، ذلك أنه لا يجب لضريين من التساؤل مختلفين تمام الاختلاف ، ان يحملا نفس الاسم (٣٦) ، أى ان هيدجر يرى أنه لا يصح اطلاق نفس المصطلح « أنطولوجيا » للدلالة على مبحثين منفصلين تماما : اولهما يتساءل عن الوجود بما هو كذلك ، وهو الأنطولوجيا بمعناها الضيق التقليدى ، والآخر يتساءل عن الوجود : وهو تأسيس الميتافيزيقا عند هيدجر . وقد يقول قائل ان فى وصف هيدجر للأنطولوجيا الخاصة به بالأساسية ، تمييزا للمبحث الأخير عن الاول . لكن هيدجر يتخلى كذلك عن عنوان « الأنطولوجيا الأساسية » ، ففي سنة ١٩٤٩ يحكم على هذا العنوان « بأنه غير ملائم » لأن ما يوحى به عنوان « الأنطولوجيا الأساسية » هو بالطبع ان محاولة التفكير فى حقيقة الوجود – لاحقيقة الوجود كما تفعل كل أنطولوجيا – لاتزال هى نفسها (لاحظ أنها تسمى باسم « أنطولوجيا أساسية ») نوعا من الأنطولوجيا (٣٧) ، أى ان السبب الذى يجعل هيدجر يتخلى عن مصطلح « أنطولوجيا » حتى لو كانت « أساسية » هو ان هذا المصطلح يجعلنا نعتقد ان تأسيس الميتافيزيقا – او التفكير فى حقيقة الوجود – ماهو الا أنطولوجيا من نوع ارقى واعلى ، فى حين ان الأنطولوجيا التى هى اسم آخر للميتافيزيقا ، يجب ان نتجاوزها تماما . لكننا مع ذلك نقول – رغما عن هيدجر – أنه لامشاحة فى الألفاظ مادام المعنى واحدا ، فسواء تكلم عن الأنطولوجيا الأساسية او تأسيس الميتافيزيقا ، فالمعنى واحد والهدف واحد ،

هو البحث في الوجود والتفكير في حقيقته ، فلئن تجاوز هيدجر الميتافيزيقا
أو الأنطولوجيا ، فمن أجل العودة الى أساسها .

قد يرى البعض أن أفضل طريقة لتقويم فلسفة هيدجر هي أن يقيسوا
مدى نجاحه أو إخفاؤه في الإجابة عن سؤاله الذي أثاره عن معنى الوجود
أي حقيقته . بيد أن التقويم تبعاً لهذا المعيار ، لا يمكن تحقيقه ولا القيام
به أصلاً ؛ لا لأن هيدجر لم يقل بعد كلمته الأخيرة عن الوجود فحسب ، وإنما
لأنه بات من الواضح له أن الكلمة الأخيرة لا يمكن أن تقال بحال . طالما
أن معنى الوجود يكمن في كونه قابلاً للتساؤل على الدوام . أن أصالة هيدجر
تتمثل في وضع الأسئلة وإثارة المشاكل ، لافي الإجابة عنها والتماس الحلول
لها . وهو لا يستهدف من وراء فلسفته أن تعطى القارئ إجابة واضحة عن
المواضيع التي يتناولها ، بل يود - على العكس من ذلك - أن يستثار
القارئ بالسؤال ، ويكابد المشكلة الى حد الدهشة إزاءها (ليست الدهشة
مهمازاً للبحر الفلسفي كما قال أفلاطون وأرسطو من قبل ؟) . ثم إن من يطالب
هيدجر بالأجوبة هو في الواقع متسرع ، لا يجب الانتظار الطويل الذي ينشأ
من معاشة الأسئلة ومعاناتها ، « فأن تكون قادراً على طرح سؤال معناه -
فيما يقول في « المدخل الى الميتافيزيقا » - أن تكون قادراً على الانتظار
ولو طال العمر كله . وأن العصر الذي لا يعد شيئاً « حقيقياً » إلا ما يمكن
القبض عليه بكلتا اليدين ، مثل هذا العصر يعتقد أن طرح الأسئلة أمر غريب
عن الحقيقة الواقعية^١ ، « مر » لافائدة منه ولا عائدة ، بيد أن الأعداد (الكم)
ليست بذات أهمية ، بل المهم هو الوقت المناسب . والمعاناة الخفة ،

لأن الآلهة

الثابتة النظر ، تكره

النمو الذي يجيء في غير أوانه . (هلدلن) (٣٨) .

والسؤال الذى أثاره هيدجر فى وجه هذا العصر ، عصر الجواب ، هو « سؤال الوجود » ، فقد ظل هذا السؤال ، طوال تفلسفه كله ، جهدا يستهدف التفكير فى عملية الوجود وعلى هذا ، فالسؤال عي معنى الوجود يمكن أن يترد - فى نهاية التحليل - الى السؤال التالى: ما الذى يعنيه هيدجر بالتفكير فى الوجود ؟ • هذا هو السؤال الأساسى فى مؤلفات هيدجر الأخير (ولذسمه هيدجر الثانى) وسوف نحاول - فيما بعد - أن نقيب طبيعة النقلة التى قام بها من مشكلة الأنطولوجيا الأساسية التى شغلت ذهنه فى الفترة الأولى من تفلسفه (هيدجر الأول) الى البحث فى التفكير الحقيقى الأصيل ، وهى نقلة ان ذلت على شىء فهمى تدل على شىء فهمى تدل على تحول Kehre فى طريقة الفكرى • لكنه تحول تضبطه وحده داخلية أو لحن أساسى واحد هو « سؤال الوجود » •

لكن ، ماهى طبيعة هذا التفكير الذى يفكر فى الوجود ؟ وماهو الاسم الذى يطلقه عليه هيدجر ؟ ان التفكير الذى يبحث فى أسس الميتافيزيقا أو ماهيتها Wesen يسميه هيدجر باسم التفكير المؤسس الماهوى wesentliche Denken • وكيف نفهم هذا الضرب من التفكير ؟ هناك طريقتان : سلبية وموجبة • أما الطريقة السلبية فتتمثل فى أن نعرف ما ليس بتفكير مؤسس أصيل ، فالتفكير الذى يقهر الميتافيزيقا ليس تفكيراً ميتافيزيقياً • لكن ، ماهو التفكير الميتافيزيقى ؟ ان اللقاء نظرة سريعة على عرض هيدجر لتاريخ الميتافيزيقا ، لكفيلة بالاجابة عن هذا السؤال :

على الرغم من نسيان الفلاسفة السابقين على سقراط للفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود ، كما بينه هيدجر ، فانهم قد أحسوا بالوجود احساساً عميقاً ، لأنهم تصوروا الوجود على أنه Physis • ولا Physis عندهم هى كل ماينبثق تلقائياً أو يتفتح من الداخل (مثل تفتح الوردة) • وكل مايتجلى أو يظهر ، وهى ليست الطبيعة فحسب ، كما ترجمها الى اللاتينية وفهمها خطأ الرومانيون ، بل تشمل جميع أنواع الموجودات : السماوات

والأرض ، الآلية والبشر ، الجماد والنبات ، الحيوان والإنسان . ان معنى الـ Physis و القوة التى تنبثق ، والمجال الذى يتلبث تحت سيطرة هذه القوة . ولكن . من أين تنبثق ؟ من التحجب ، فالـ Physis هى انبثاق فى النور . هى تجل وظهور . وعلى هذا ، نفضل الـ Physis يحدث أو يتأرخ للالتحجب (= الحقيقة) .

وما أن جاء أفلاطون حتى تحول هذا التصور للحقيقة بوصفها لا تحجب وانكشافا . فبرغم احتفاظ المثل بالمعنى الأسمى للالتحجب ، من حيث كونها مصدرا للنور الذى بفضلها تتجلى موجودات عالم التجربة خلال المشاركة - فقد أصبحت المثل مع ذلك شيئا يشاهد ، وأصبحت الحقيقة تعنى المشاهدة الدقيقة للمثل أو التطابق بين الموجود الذى يشاهد والمثل (منظورا إليها على أنها موجودات) التى تشاهد . هنا تحولت المثل ، فبعد أن كانت مصدرا للنور صارت موجودات تشاهد ، أو بعبارة أخرى : ارتد الوجود الى الوجود . وقد تميز تاريخ الميتافيزيقا من بعد أفلاطون بهذا الخلط ، وأصبحت الحقيقة تطابقا بعد أن كانت لا تحجب وانكشافا . ومداومت الحقيقة بوصفها لا تحجب هى مايفهمه هيدجر من الوجود ، فمن السهل أن نقتين بأن معنى يفهم هيدجر الميتافيزيقا بوصفها نسيانا للوجود .

وإذا كانت الميتافيزيقا قد بدأت بأفلاطون ، فإنها قد بلغت نهايتها فى النزعة الذاتية عند ديكارت وليبنيتس وكنت وهيجل ونييتشه ، فالميتافيزيقا عند هؤلاء جميعا بحث فى الوجود بما هو كذلك ، ونسيان لبعد الوجود فى الموجودات ، أى نسيان للفرق الأنطولوجى . وقد أخفقت أيضا فى أن تتجاوز قطبى الذات والموضوع ، لأن هذا التجاوز لا يتم الا بضرب من التفكير يستطيع أن يعلو على الذاتية ، وأن يبحث فى ماهية الميتافيزيقا بتجاوزها الى التفكير فى الشيء الذى نسييت الميتافيزيقا أن تبحثه ، الا وهو معنى الوجود نفسه .

ان مايقوله هيدجر هنا عن الميتافيزيقا يقوله أيضا على علم المنطق ..

لأن هذا العلم مثل الميتافيزيقا يأخذ بتصور الحقيقة بوصفها تطابقا . وعلى نفس النحو ، ينقد التصور التقليدي للنزعة الانسانية ، فكل النزعات الانسانية التقليدية التي تنظر الى الانسان على أنه حيوان ناطق ، تنبع - فيما يرى - من ضرب من ضروب الميتافيزيقا أو تخشيء ضريا منها .

بذلك ، يكون التفكير المؤسس ذا طبيعة تقدر على قهر الميتافيزيقا والمنطق والنزعة الانسانية . وعلى هذا ، فلا بد أن يكون عملية لاذتية (أو بمعنى اصح : سابقة على الذاتية) ، وبالتالي عملية سابقة على المنطق ، وسابقة على العقل . ولأن التفكير المؤسس يعارض الاتجاه التقليدي الذي يجعل الغلبة والسيطرة للذات على موضوعات التفكير ، فهو يتميز - على العكس من هذا الاتجاه - بترك الموجودات تكون ، أن يدعها حرة تتجلى من تلقاء نفسها دون أن يجيء من جانب الذات .

أما الجانب الموجب للتفكير المؤسس فهو يتمثل في أنه يحاول أن يبحث في الوجود بوصفه عملية الحقيقة ، أي بوصفه حدثا تاريخيا للعملية الخيرة في الموجودات . ويتميز هذا التفكير بأنه يجيء من الوجود ويرجع الى الوجود . ولذلك ، يطلق عليه هيدجر اسم « تفكير الوجود » *das Denken des Seins* فالتفكير المؤسس هو العملية التي يستجيب بمقتضاها الوجود المتخرج *Existence - the human being* الى الوجود . بل إن هيدجر ليرى في الاستجابة الحقيقية الى الوجود ، معنى « الفلسفة » . وهذا ماوضحه في حديثه الذي وجهه سنة ١٩٥٥ الى الفلاسفة الفرنسيين ، تحت عنوان : ما الفلسفة ؟ ، ففي هذا الحديث يذهب هيدجر الى أن كلمة « فلسفة » ظهرت أول مظهرت عند هيرقليطس . وهي ترجع الى كلمة « فيلسوف *Philosophos* » ، وهذه الكلمة هي في الأصل صفة تصف الانسان الذي « يحب الحكمي » *Philei to sophon* . والفعل اليوناني *philei* (= يحب) يفسره هيدجر على أنه « يستجيب » ، والكلمة *sophon* (= حكيم) يفسرها على أنها تعني *Hen Panta* (= الواحد هو الكل) ، أي الوجود هو الموجود كله في الوجود ، فالوجود يجمع

الموجود ، ويجعله يكون هو ماهو . وهذه الحقيقة التي تقول بأن الموجود يبقى مجعما في الوجود ، وأن الموجود يظهر في ضوء الوجود ، هي التي أرقعت اليونانيين - وهم وحدهم وقيل غيرهم - في الاندهاش . ومع ذلك كان على اليونانيين أن ينقخوا دهشة هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة لها ، وأن يحموها عن هجوم الفهم السوفسطائي الذي أعطى جوابا عتيدا - طرحه السوفسطائيون في السوق - لكل مشكلة . . . وافقوا أكثر الأشياء إثارة للدهشة - أي الموجود في الوجود - قد تم على أيدي فئة قليلة من الفلاسفة الذين بدعوا السير في اتجاه هذا الذي هو أكثر الأشياء إثارة للدهشة ، أي « السوفون » (= الحكمى) . وصاروا بذلك أولئك الذين « نزعوا » الي « السوفون »

الآن يبحث عن السوفون « - أي الموجود في الوجود - بحثا صريحا ، لأن الحب لم يعد انسجاما أصيلا مع « السوفون » بل نزوعا خاصا نحو « السوفون » فيلوسوفيا . . . هذا البحث النازع نحو « السوفون » ، نحو « هـ بانقا » ، نحو الموجود في الوجود ، يصبح الآن السؤال التالي : ما الموجود بما هو موجود ؟ . الآن فقط يصبح التفكير « فلسفة » . ان هرقلطس وبرمينيدس ما كانا بعد فيلسوفين . ولم لا ؟ لأنهما كانا أعظم المفكرين . وأعظم هنا . بمعنى أنهما كانا على الدوام في انسجام مع « اللوغوس » أي : مع « الواحد (هو) الكل » . والخطوة نحو الفلسفة - والتي مهدت لها النزعة السوفسطائية - قام بها أولا سقراط وأفلاطون (٣٩) ، .

والجدير بالملاحظة هنا أن هيدجر يستخدم طوال حديثه - وتفكيره عامة معنيين للفلسفة ، أحدهما ضيق والآخر واسع : أما المعنى الضيق للفلسفة فهو البحث في الموجود بما هو موجود ، وهو بذلك يوحد بين الفلسفة والميتافيزيقا مما يترتب عليه أن تشارك مصير الميتافيزيقا ، فتقهر . أما المعنى الثاني للفلسفة ، فهو أنها استجابة إلى فداء الوجود ، كما كانت في أول الأمر عند

هرة ليطس وبرميدس • وتكون الفلسفة بذلك تفكيراً مؤسساً أصيلاً ، يثير
السؤال عن معنى الوجود وحقيقته ، فهذا السؤال هو النجمة الواحد -
والوحيدة - التي بقيت ثابتة طوال الطريق الفكري لهيجر • انها نجمة
آخر الليل التي تعلق بها بصره عندما انحسر النور عن الغرب كله •

ولنتابع الآن - بالتفصيل - هذا الطريق الفكري الواحد في مراحل
المختلفة ، ونسمع لحن « الوجود » الذي يسرى في مؤلفات هيجر ، رغم
التنوعيات التي يجريها عليه ، فمهما تعددت النغمات ، فاللحن واحد ، هو
البحث في الوجود وتأسيس الميتافيزيقا •

- ٢ -

عندما بدأ هيجر دراساته في جامعة فرايبورج ، كانت النزعة الكنتية
الجديدة هي الفلسفة السائدة في جامعات ألمانيا • ومعنى هذا أن هناك مشكلتين
كانتا تخطيان بقسط وافر من القبول والاهتمام ، هما : مشكلة نقد المعرفة
ومشكلة نقد القيم • أما مشكلة الوجود - ومعها بحث الأنطولوجيا كـ
(الميتافيزيقا) فقد غي عليها ، في ذلك الوقت ، الإهمال والنسيان • ومع
ذلك فقد حدث رد فعل ضد هذه الفلسفة من جانب حركتين تأثرت كلتاهما
ببرنتانتو : أما الأولى فهي فنومولوجيا هسرل التي أفسحت للأنطولوجيا
مركزاً شرفياً رغم نزعتها « المثالية الترنسندنتالية » ، أما الحركة الثانية فهي
الاسكولائية الجديدة التي حاول أصحابها القيام بعودة إلى فلسفة أرسطو •
وقد وجدت هاتان الحركتان عند هيجر أذناً صاغية ، وأظهر معهما تعاطفاً
كبيراً ، فقد أعانته الاسكولائية الجديدة على أن يجد طريقة في الفكر القديم
والوسيط ، وساعدته الفنومولوجيا على تعيين كل ما هو جديد ومعاصر •

وأثناء تأمل هيجر لفلسفة أرسطو - في تلك السنوات المبكرة - بحث
بعمق مشكلة الوجود بما هو موجود وكان لتأمله في فلسفة أوغسطين أثر في

انتباهه الى فكرة جديدة هي : أن الانسان ليس موجودا مثل بقية الموجودات ، وانما يتميز منها بأن وجوده ليس واقعة مكتملة ، تامة ، منذ البدء ، ولكنه مسرور يجب عليه أن يحققه وأن يصنعه بنفسه ، مهمة في مقدوره أن يتخلى عنها (بأن ينتحر) . وأدرك في ذلك الوقت أيضا أن الخلاف بين المثالية والواقعية خلاف قاصر . ذلك أن الواقعية تلتمس جوهر اوجودات في الموجودات ذاتها كما هي معطاة Vorhandene وقائمة أمام الانسان ، والمثالية تلتمسه في الفكر أو الوعي الذي يهب لكل موجود معناه . لكن هيدجر يرى أن المشكلة ينبغي أن توضع على مستوى آخر ، على اساس العلاقة الحميمة بين الوجود والانسان ، والتي بفضلها يكون « معنى » الموجودات شيئا أكثر من مجرد كيان حاضر أمام الانسان ، وأكثر أيضا من كونه « صناعة » من صنع الوعي ، وهذا يتطلب تحليلا للانسان في علاقته بالوجود ، مما يقضى على الخلاف بين المثالية والواقعية .

والحاجة الى دراسة أنطولوجيا الانسان ، نجدها في مؤلفات ماكس شيلر الذي اتخذ نقطة ابتدائه فنومولوجيا دهرسل ، وذهب الى أن الأنثروبولوجيا الفلسفية يجب أن تكون هي المبحث الأساسى في كل تفلسف . وكان الى جانب هؤلاء دلتاى الذى قام « بنقد العقل التاريخى » بعد أن قام كنت « بنقد العقل الخالص » ، واثار مسألة كيف أن التحول التاريخى للعالم قد يكون نتيجة تنشأ عن تحول وجهة نظر الانسان الى العالم ، وهو تحول في وعيه التاريخى .

تلك هي الارهاصات والمؤثرات التى تبلورت في المؤلفات التى كتبها هيدجر الأول وهى « الوجود والزمان » (١٩٢٧) و « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » (١٩٢٩) ، و « في ماهية السبب » (١٩٢٩) و « ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) . ولعل أهم ما يوجد بين هذه المؤلفات الأولى ، قبل التحول Kehre ، هو أنها تدور حول الآنية Dasein . وإذا كان المقصد الأسمى الحقيقى لهيدجر هو السؤال عن معنى الوجود ، فإن الطرق هو طريق « صعود »

الآنية نحو افق الوجود (٤٠) ، ويطلق هيدجر على التحليل الأنطولوجي
أو الوجودي existential للآنية ، الذى قدمه فى هذه المؤلفات الأولى -
اسم « الأنطولوجيا الأساسية » .

ولربما تكون أفضل طريقة لتقديم هذه الأنطولوجيا الأساسية هى أن
نعرض أولا ، لا « للوجود والزمان » (١٩٢٧) ، وإنما للفصل الختامى من
« كنت ومشكلة الميتافيزيقا » ، ثم نعود بعد ذلك الى « الوجود والزمان » .
وهناك أكثر من سبب يدعو الى ذلك ، فعلى الرغم من أن « كنت ومشكلة
الميتافيزيقا » نشر بعد « الوجود والزمان » ، أى فى سنة ١٩٢٩ ، فإنه قد
ميتافيزيقي ، يختلف ، من حيث الأساس ، عن تفسير الكنتين الجدد فنظر
أعدو القى فى صورة محاضرات فى سنتى ١٩٩٢٥ ، ١٩٢٦ . ويتسم هذا
الفصل بالوضوح ، بحيث يعد أفضل مقدمة « للوجود والزمان » تساعد على
فهمه ، فضلا عن أن اختيارنا لهذا الفصل مقدمة للوجود والزمان ، يتيح لنا
أن نرى كيف أن مجهود هيدجر كله كان موجها ضد ادعاءات ومزاعم الكنتية
الجديدة وتفسيراتها التى سادت الجو الفلسفى لألمانيا فى شبابه ، فابتداء من
الصفحة الأولى من « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » وهو يحدد بوضوح كامل ،
التفسير الذى سيتناول من خلاله كنت ، فهو يقول : « ان هذا العمل ليهدف
الى تفسير كتاب كنت « نقد العقل الخالص » بوصفه تأسيسا لأساس
الميتافيزيقا ، ومن ثم « فمشكلة الميتافيزيقا » سوف نعرض هاهنا بوصفها
مشكلة أنطولوجيا أساسية » . وهذا التفسير الذى ينظر الى كنت على أنه
الى فلسفة كنت بوصفها نظرية للمعرفة . وتعد « نقده » نظرية التجربة
أو « نظرية للعلم الوضعى (٤١) » .

لكن ، من هم الكنتيون الجدد ، وماهى الكنتية الجديدة فى تصور هيدجر ؟
هذا السؤال وجهه كاسيرر الى هيدجر فى المناقشة المشهورة التى دارت بينهما

Guilead, op. cit., p. 19.

(٤٠)

Poeggeler, op. cit., S. 80-81.

(٤١)

في دافوس Davos سنة ١٩٢٩ ، وقد أجاب عنه هيدجر بقوله : « انى لأعنى بالكنتيين الجدد : كوهين Cohen ، وفندلباند Windelband ، وريكرت Rickert ، وريئ Erdmann وبنواردمان Riehl . ولن يستطيع المرء أن يفهم الطابع العام للكتية الجديدة الا اذا تأمل أصل هذه الحركة ، وهذا الأصل هو المأزق الذى وقعت فيه الفلسفة عندما وجه اليها السؤال عما بقى لها لكى تنفعل في مجال المعرفة ، فلقد كان باحيا أن كل مابقى هو معرفة العلم فحسب . حدد هذا المنظور الحركة التى تنادى « بالعودة الى كنت » ، فعدت كنت صاحب نظرية للمعرفة : المعرفة الرياضية والطبيعية على السواء ، مع ان كنت لم يتصد أبدا أن يقدم نظرية في العلوم الطبيعية ، ذلك أن مقصده الاسنى كان مشكلة الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية (٤٢) ، »

اذاً، كان هدف كنت - فيما يرى هيدجر - تأسيس الميتافيزيقا بوصفها أنطولوجيا أساسية ، ومن ثم كانت المشكلة عند هيدجر ليست شيئاً أكثر من أن يحاول القيام بعملية « تكرار (٤٣) » Répétition « لمشكلة كنت » وهى مشكلة الميتافيزيقا . ويساعدنا هذا على أن ندرك أن من يعارضهم هيدجر

«A Cassirer - Heidegger' Seminar», Philosophy and (٤٢)
Phenomenological Research, December, 1964.

(٤٣) « التكرار » مصطلح ذو معنى محدد عند هيدجر ، فهو يعرفه بقوله: أقصد بتكرار مشكلة أساسية ، أن أظهر واكشف الامكانيات الأصلية في المشكلة ، والتي ظلت - حتى الآن - خبيثة مطمورة . وبتناول هذه الامكانيات ومعالجتها ، تتحول المشكلة ذاتها وتتبدل وتحفظ - وبالتالي - في سياقها الصحيح . والحفاظ على مشكلة ما ، يعنى تحرير وحفظ تلك القوة الدلالية التى تجعل هذه المشكلة - في ماهيتها الباطنة - ممكنة بوصفها مشكلة ، KM, p. 261. والتكرار عند هيدجر الأول هو نفسه المقصود من مصطلح - الحوار ، الذى يستخدمه هيدجر الثانى ، في « ما الفلسفة ؟ » على وجه الخصوص ، ص ٤٨ .

في « الوجود والزمان » هم الكنيتون الجدد ، وان لم يصرح بذلك ، وان لم يعلن عن اسمائهم ، ويساعدنا أيضا على أن ندرك أن « كنت ومشكلة الميتافيزيقا » هو خير مقدمة « للوجود والزمان » ، فهنا هيدجر يقدم نفسه بنفسه ، ذلك انه . في الحقيقة ، يسقط فكرته عن الأنطولوجيا الأساسية على كنت :

يذهب كنت الى أن الميتافيزيقا بمعناها الدقيق هي « الميتافيزقا الخاصة » في التراث الذي سبقه (أى هي اللاهوت والكسمولوجيا وعلم النفس) . ولكن اقامة أساس لمثل هذه الميتافيزيقا ، يصير مشكلة تتعلق بتأسيس « ميتافيزيقا عامة » ، أى أنطولوجيا ، ذلك أن المعرفة الأونطيقية التجريبية لتلك الموجودات التي تعنى بدراستها الميتافيزيقا الخاصة ، هي معرفة مستحيلة ان لم يكن الميتافيزيقي قد حصل من قبل على فهم سابق لبناء تلك الموجودات، أى ان لم يكن قد حصل على معرفة أنطولوجية . وهذا - في نظر هيدجر - هو المعنى الصحيح « للثورة الكوبرنيقية » عند كنت ، أى أن المعرفة الأونطيقية التجريبية لا تكون ممكنة الا اذا سبقها فهم أنطولوجي ، يكمن في بناء الانسان العارف (٤٤) .

ولن يتضح لنا أن مجهود كنت لتأسيس الأنطولوجيا قد أصبح « فناء للعقل الخالص » الا اذا وضعنا في ذهننا - فيما يقول هيدجر - أن « العقل الخالص » عند كنت اصطلاح يصف به القوة التي يعرف بها الانسان ونفسا لمبادئ قبلية . والمعرفة الأنطولوجية التي يريد أن يفسرها وأن يوضحها ، لابد أن تكون من قبيل هذه المبادئ . فمن حيث هي معرفة ، لابد أن تكون متمثلة في أحكام ، أحكام تركيبية ، لأنها معرفة بالموجودات أكثر منها معرفة بالانسان العارف ، ولابد أن تحقق الاتحاد بين الانسان العارف والموضوع المعروف (= تركيبية) . ومع ذلك ، فهذه الأحكام بما أنها أنطولوجية (= سابقة على الأحكام الأونطيقية) ، فهي سابقة على كل تجربة (= قبلية

وعلى هذا فتأسيس المعرفة الأنطولوجية سوف يتضمن دراسة للأحكام التركيبية القبلية (المبادئ) ، وسيتضمن أيضا تحديد (وبالتالي « نقد ») تلك القوة الكامنة في الإنسان ، أى العقل الانساني الذى يكون هذه الأحكام . . . معنى هذا أن الأنطولوجيا الأساسية عند كنت لابد أن تكون « نقدا للعقل الخالص » (٤٥) .

ومثل هذا النقد هو ، فى أساسه ، تحليل للعلو . . . علو الذهن البشرى ، فضلا عن هذا الفهم الأنطولوجى للموجود يسبق الإدراك الأونطيقى له ، بحيث يجعل هذا الإدراك ممكنا ، فانه - لذلك - توجيه لعارف نحو الموضوع المعروف نوجيها يقيم المجال الذى يمكن أن يجرب بداخله هذا الموجود فى التركيب التجريبي . وهذا التركيب هو التركيب القبلى للمعرفة الأنطولوجية : انتقال للعقل خارج ذاته ، وتجاوزه لنفسه واتجاهه نحو الموجودات التى يجب أن نعرف على نحو يشبه فهم الوجود الذى يجعلها هى ماهى (٤٦) .

وما يميز علو العقل الانساني هو انسانيته ، أى تناهيه . ولذلك فالعقل الانساني لا يستطيع - لكونه متناهيا - أن يخلق موضوع معرفته . وإذا كانت المعرفة الانسانية تتكون من العيان للباشـر Anschauung والحكم المعم أو الفكر Denken فإن كليهما متناه ، فالعيان - فى جوهره - قابس ، متلق ، سلبي ، أما الحكم المعم فهو لايتناول موضوعه الا على نحو غير مباشر ، على نحو استدلالى ، عام . فضلا عن أنهما محدودان ، لأن كلا منهما يعتمد على الآخر من أجل تأليف العملية الكاملة للمعرفة . وعلى هذا ، فالمعرفة الانسانية والعقل الانساني متناهيان تماما ، وعاجزان عن الخلق ، أى خلق موضوعاتهن . ويترتب على ذلك أن تصبح مشكلة العلو عند كنت على النحو التالى : كيف يتسنى للعقل المتناهى ، اللاخلاق المعتمد على امتثال موضوع معرفته ، أن يتجاوز نفسه ، وأن يعطى على ذاته ، الى الحد الذى يدرك معه وجود موضوعه ادراكا

Ibid., pp. 73-75.

(٤٥)

Ibid., p. 77.

(٤٦)

سابقا على كل تجربته بهذا الموضوع ؟ • بعبارة موجزة ، كيف يكون التركيب الأنطولوجي ممكنا ؟ (٤٧)

مهمة هيدجر هي أن يقوم « بتكرار » هذه المشكلة بالتعمق في أصولها ، « فهو يتفق مع كنت في أن الأنطولوجيا الأساسية يجب أن تبحث مايسميه كنت « بالنزوع الطبيعي » *Naturanlage* في الإنسان نحو الميتافيزيقا • ومن ثم يقبل السؤال الرابع الذى أضافه كنت الى الأسئلة الثلاثة التى تكون المباحث التقليدية للميتافيزيقا الخاصة : ماذا نستطيع أن أعرف ؟ (الكسمولوجيا) ، ماذا يجب أن أفعل ؟ (علم النفس) ، ماذا أستطيع أن أهن ؟ (اللاهوت) - وهو سؤال : ما الانسان ؟ ، فهذا السؤال يتضمن ماهو أكثر من القول بانثروبولوجيا ، حتى لو كانت فلسفية ، لأنه لابد من تفسير البناء الأنطولوجي للإنسان • الذى هو مصدر كل نزوع نحو وضع الأسئلة الثلاثة الأولى ، بل وعلى الأخص نحو وضع السؤال الرابع نفسه (٤٨) انه يتضمن باختصار - أنطولوجيا أساسية •

والأنطولوجيا الأساسية بوصفها تحليلا أنطولوجيا « لطبيعة » الانسان ، تقدم - فيما يقول بوجلز - الأساس الذى تقوم عليه الميتافيزيقا . فهى بوصفها كذلك أمر ضرورى تتطلبه الميتافيزيقا ، لكى تكون ممكنة • ففكرة الأنطولوجيا الأساسية بوصفها تأسيسا للميتافيزيقا لابد أن تدعم بتفسير يقدم « لنقد العقل الخالص » ، لأن تأسيس الميتافيزيقا لا ينشأ ابدا من العدم ، وإنما يقوم على تبين مواطن القوة والضعف في التراث *Überlieferung* وإذا كانت الميتافيزيقا تتعلق بطبيعة الانسان ، فمعنى ذاك - حسب تفسير هيدجر لفكرة كنت هذه - أنها « وجدت » مع الانسان « وجودا فعليا » ، أى أنها وجدت من قبل على نحو من الأنحاء في التراث • لذلك ، لابد من القيام بعملية تكرار للتراث ، لكى يتيسر للقيام بتأسيس الميتافيزيقا (٤٩) •

¹Ibid., pp. 83-85.

(٤٧)

²KM. p. 264.

(٤٨)

³Poeggler, op. cit., S. 82.

(٤٩)

ويقتن هيدجر أيضا ما قاله كنت عن تنهاى الانسان ، فالأسئلة التى تنشئ الميتافيزيقا (الخاصة) تدل على تنهاى الوجود الذى يضعها ، فكونه يسأل : ماذا أستطيع أن أعرف ؟ معناه أنه يسأل : ماذا لا أستطيع أن أعرف ؟ ، وهذا يكشف عن تحديد أساسى لقدرته على معرفة ، وأن يسأل : ماذا يجب أن أفعل ؟ فهذا لا يتضمن : ماذا لا يجب أن أفعل ؟ (وبالتالي السلب) فحسب ، وإنما يتضمن أيضا نقضا ذاتيا ، وأن يسأل : ماذا أستطيع أن أعل ؟ فهذا يتضمن الرجاء والتوقع ، وبالتالي العقم والافتقار إلى شئ آخر . ولذلك فكل سؤال من هذه الأسئلة ، بل إنها فى مجموعها انكشف التنهاى الأساسى لمن ينشئ بهذه الأسئلة الميتافيزيقا ، فضلا عن أن الشئ الذى يهم الانسان المتسائل هو التنهاى نفسه ، لا أملا فى أن يكون قادرا على التخلص منه ، وإنما لكى يحققه ، ذلك أن تنهاى العقل ليس بالأمر العرضى الذى يطرأ على العقل الانسانى ، بل أن التنهاى ليميز العقل فى جوهره . وعلى هذا ، يستطيع المرء أن يقول : أن العقل الانسانى ليس منتهيا لأنه يضع الأسئلة الثلاثة الاولى ، بل الأخرى والاصح أن يقول : للعقل الانسانى يضع هذه الأسئلة (وينشئ الميتافيزيقا) لأنه منتهى ، منتهى الى الحد الذى يهتم معه بتنهايه هو نفسه (٥٠) .

أن الأسئلة التى تنشئ الميتافيزيقا لاتتعلق بتنهاى الانسان فحسب ، وإنما هى تنبع من هذا التنهاى ومن اهتمام الانسان به . فإذا أراد المرء أن يضع أساسا للميتافيزيقا ، فلا بد أن يضع أولا السؤال التالى : ماهو الأساس الداخلى لتنهاى الانسان ؟ . ومهمة الأنطولوجيا الأساسية لاتتخصر فى وضع السؤال عن تنهاى الانسان فحسب ، بل لابد من أن تسأل عن : كيف يكون هذا التنهاى مصدرا للأسئلة الميتافيزيقية ، وبالتالي لابد من أن تسأل عن العلاقة بين التنهاى الانسانى وأصل الميتافيزيقا . وأصل الميتافيزيقا هو عملية الوجود بوصفها حدوثا وتاريخا للفرق الأنطولوجى . هنا تصبح مهمة

الأنطولوجيا الأساسية أكثر تحديدا ، فهي توضح العلاقة القائمة بين الوجود ، أى الوجود بما هو كذلك ، وتناهى الإنسان (٥١) .

صفوة القول أن الأنطولوجيا الأساسية تحاول أن تضع أساسا للأنطولوجيا . وهذه المحاولة تركز على دعائتين ، فمن ناحية ، لابد أن نبحث في عملية الوجود - أى أن نطرح سؤال الوجود ، لكى نؤسس الميتافيزيقا ، ومن ناحية أخرى ، أن نضع السؤال نفسه ليكشف عن تنهاى الإنسان الذى يسأل . ولكى يتحقق النجاح لهذه المحاولة ، يجب على الأنطولوجيا الأساسية أن توضح العلاقة الدينامية التى تربط بين هذين القطبين : الوجود والإنسان . ومن ثم ، لانتحصر مهمتها في وضع سؤال الوجود فحسب ، بل تتمثل في أن نوضح : لماذا يضع الإنسان بوصفه متناهى هذا السؤال . أن المشكلة عند كنت هي : ما هى الشروط التى تجعل التركيب الأنطولوجى (العلو) للعقل المتناهى ممكنا ؟ أما المشكلة عند هيدجر فهي : ما العلاقة بين تنهاى الإنسان وبينها في « الوجود والزمان » .

ولنتقل الآن الى عرض فكرة هيدجر عن الأنطولوجيا الأساسية كما بينها في « الوجود والزمان » .

يذهب هيدجر الى أن الوجود الذى نطلق عليه اسم « الإنسان » يتميز - من بين جميع الموجودات - بأنه يعيش في حال من « الفهم للوجود » . Seinsverstaendnis ، ففى سلوكه وجميع مواقفه مع غيره من الموجودات ، إدراك لما يجعل هذه الموجودات موجودة ، أى وجودها ، وفى اللغة التى يستخدمها يقوم « فعل الكتيونة » ، أما على نحو صريح ، أو على نحو مضمحل ضمنى (كما هو الحال فى اللغة العربية) . لكن هذا الفهم للوجود غير واضح ، ولم يبلغ فى ذهنه مرتبة التصورات ، ولم يوضع موضع التساؤل . ولذلك ، فهو فهم سابق على الفهم الأنطولوجى pre-ontological سابق على التصور ، غير محدد ومع ذلك فهذا الفهم للوجود يمثل واقعة لا تنكر ، ولا مناص منها

لكل بحث ، فهي نقطة الابتداء التي منها يسير • وعندما يتضح هذا الفهم السابق على الأنطولوجى ويبلغ مرتبة التصورات ، عندئذ يصبح فهمنا أنطولوجيا •

وفهم الوجود هو الذى يميز الانسان فى جوهره ، « فالانسان - كما يقول هيدجر - هو الموجود الذى انغمس وسط الموجودات على نحو صارت معه الموجودات التى ليست هى هو ، والموجود الذى هو نفسه - متجلية له على الدوام (٥٢) » ، متجلية أى فى وجودها • ان مثل هذا التصور لطى جانب كبير من الأهمية والخطورة ، فهو يوضح ، قبل كل شيء ، لماذا فضل هيدجر أن يختار لمن يتساءل عن الوجود اسما يدل على هذه المزية الفريدة التى تميزه عن جميع الموجودات الأخرى ، الا وهى مزية فهمه للوجود بما هو كذلك - هذا الاسم هو Dasein الوجود - هناك (= الآنية) (٥٣) •

ومزية فهم الوجود تكون - فنظر هيدجر - البناء الأنطولوجى للآنية ، فهذا الفهم ليس مجرد معرفة نظرية ، وانما هو نحو من أنحاء الوجود ، انه نفسه وجود ، بمعنى انه ليس صفة للآنية ، بل هو أسلوبها فى الوجود • ومن ثم ، فان علاقة الآنية بالوجود واهتمامها به يؤلفان بناءا الأنطولوجى • وينبئنا دوفايلىنس الى نقطة هامة تتعلق بتصوير هيدجر هذا ، وهى : ان هيدجر يرفض كل تفسير يفضى بتصويره الى نوع من أنواع الفلسفة الطبيعية ، أى أنه ضد كل تفكير يحاول أن يتصور الوعى أو العقل أو انسانية الانسان على انها ناشئة من أساس طبيعى فى العالم • فبهذا المعنى لا يكون

BT, pp. 24-25.

(٥٢)

Ibid., p. 33.

(٥٣)

الآنية ليست هى الانسان ، فتمت اختلاف بينهما سفسير اليه فيما بعد • ومن الخطأ ترجمة المصطلح الالماني Dasein بالحقيقة الانسانية réelle humaine - كما ترجمه كوريان . . . Chapelle, op. cit., p. 13. وقد انتبه الدكتور بدوى الى ذلك سنة ١٩٤٥ ، فلم يترجم هذا المصطلح بالانسان وانما بالآنية وهى « تحقق الوجود العينى من حيث رتبته الذاتية ، (الزمان الوجودى » ص ٥) •

ثمت نشوء للإنسان أو العقل عند هيدجر . وإن كان هناك تاريخ لفهم الوجود ، فإن هذا التاريخ مستقل ، ذاتي ، تكون بفضل حركاته فقط ، ذلك أن تاريخ العقل « ينظر إليه على أنه ناتىء من تاريخ الفهم الأنطولوجي للوجود ، والعكس بالعكس (٥٤) » .

وفهم الآنية للوجود لا يشمل فهمها لوجودها فحسب ، بل يشمل أيضا وجود جميع الموجودات الأخرى على السواء . لذلك ، فمن حيث هي موجود ، لا تكون في نفس مرتبة الوجودات الأخرى ، وإنما تتميز عنها بالأولوية والسمو ، « فالامتياز الأونطيقى للآنية يكمن في كونها أنطولوجية » (٥٥) . فضلا عن أن هذا النحو من وجود الإنسان يسميه هيدجر « بالوجود الماهوى » *Existenz* . وللوجود الماهوى لا يكون ممكنا إلا على أساس من فهم الوجود (٥٦) الوجود الماهوى عند هيدجر معناه أن تكون الآنية في حالة نعلق بالوجود ، وهى الحالة التى تسمى « بفهم الوجود » ، ففهم الوجود هو الذى يؤلف الامكانية الداخلية للوجود الماهوى . كما أن الوجود الماهوى يؤلف بدوره الامكانية الداخلية للآنية (٥٧) .

ويطلق هيدجر أيضا على الوجود الماهوى الإنسانى ، مفهومًا على النحو الذى ذكرناه ، اسم « العلو » . وهذا المصطلح مصطلح « ميتافيزيقى » يعنى - كما سبق أن بينا - « المفارقة أو التجاوز » ٩ وهيدجر يحلله عندما يبحث فى الآنية برصفها موجودا - فى - العالم ، فهنا ينظر الى الآنية على أنها موجود يتجاوز الموجودات (بل تتجاوز نفسها أيضا) الى العالم . والآنية بمعنى العلو تظهر منذ بداية الأنطولوجيا الأساسية ، ذلك أنها موجود يتمثل بناؤه الأنطولوجى فى فهم وجود الموجودات . فبهذا الفهم تتجاوز الآنية (وبالتالي تعلق على) الموجود الى الوجود بما هو كذلك ، ففى « ماهية السبب »

De Waelhens, Reflections on Heidegger's Development, (٥٤)

International Philosophical Quarterly, September, 1965.

BT, p. 33. (٥٥)

KM, p. 33. (٥٦)

BT, p. 67. (٥٧)

يقول : « ان مايتجاوز هو بالتأكيد الموجود نفسه ، وكل موجود ينكشف للأنية ، بل ايضا وعلى وجه الحق الموجود الذى يكون « نفسه » بوجوده » (٥٨) أى أن الأنية تتجاوز نفسها أيضا ، الى جانب تجاوزها للموجودات الأخرى التى تنكشف لها . وعلى هذا ، « فبطلو الأنية يتأرخ فهم وجود الموجودات بما هو كذلك . الملو يحقق فهم وجود الموجود » (٥٩) . لكن الطر ما هو ؟ لا تأرخ Voliziehen اتمام Geschehen للفهم الأنطولوجى . ولايعنى هذا أن فهم الوجود واقعة تامة مكتملة دفعة واحدة ، وإنما هو عملية دينامية ، تتحقق وتتأرخ على الدرام فى الأنية . إذن ، فالأنية ليست شيئا بين الأشياء ، بل هى حدث يتأرخ . هذا الحدث التأرخى هو الطر .

· والطابع الديناميكى يدل أيضا على تنهاى الأنية . فالأنية تقوم وسط الموجودات . ومع ذلك ، فإن الأنية تعتمد عليها وتحيل اليها دائما ، ولاستطيع بالثقافة والتكنولوجيا ، ان تسيطر عليها . وهذا دليل على تنهاى الأنية (٦٠) :

ان الأنية بوصفها فهما للوجود ، تتميز بالتنهاى ، فهى ظاهرة أنطولوجية رئيسية أنثروبولوجية . مهما كانت علاقتها بالانسان ، فإن كل مايقال عنها سيكون نتيجة لهذا الطابع الأنطولوجى . لكن ، ما العلاقة بين الأنية والانسان؟ لا شك أن العلاقة وثيقة حميمة ، فاشكال الأنطولوجيا الأساسية ينشأ من محاولة توضيح البناء الأنطولوجى للانسان الذى يجعل من نزوعه نحو الميتافيزيكا أمرا ممكنا . لقد رأينا كيف ان الأنية ما هى الا فهم للوجود . متناه فى جوهره ، ومصدر للوحدة التى تربط بين سؤال الوجود وتنهاى الانسان الذى يضع هذا السؤال . فإذا لم تكن الأنطولوجيا الأساسية أنثروبولوجيا ، فهى بحث فى الأنية بقدر ماتكون هذه (أى الأنية) هى البناء

EF, p. 64.

(٥٨)

KM, p. 293.

(٥٩)

Richardson, W. Heidegger, Martinus Nijhoff, The Hague, 1963, pp. 36.37.

(٦٠)

الأنطولوجى للإنسان فى تناهيه الذاتى • وهذا هو السبب فى الآنية يتحلى عنها على نحو يجعلها مرادفة للإنسان • وهذا هو السبب أيضا فى أن هيدجر يؤكد دائما أن الآنية « أنيتى » ، (٦١) •

لكن من الخطأ ومن التضليل أن ترد هذه العلاقة الوثيقة بين الآنية والإنسان الى التوحيد بين الآنية والفرد ، ومن الخطأ كذلك أن نعد البعد الأنطولوجى خاصية للإنسان أو عقله ، ذلك أن الآنية هى البناء الأنطولوجى للإنسان ، وهى - من الناحية الأنطولوجية - أسبق وأصل (أشد أصالة) ، *Ursprünglicher* من الإنسان وأن تنهى لنية بوصفها فهما متناهي للوجود هو الأساس لتناهى الإنسان • أن ماهو أصل من الإنسان هو تنهى الآنية فيه (٦٢) ، فالأهية هى ، فى جوهرها ، تأرخ يحدث فى الإنسان ، وليس مرادفة له •

ولعل اهتمام هيدجر بتبيين الفرق بين الآنية والإنسان يرجع الى رغبته فى أن ينفى عن الأنطولوجيا الأساسية كل صبغة أنثروبولوجية ، والتركيز على الطابع الأنطولوجى للآنية • وهذا كله من أجل أن يمهّد لحراسة معنى الوجود ، فالاشكال الذى يدور حوله « الوجود والزمان » الذى يتناول آنية الإنسان ، ليس أبدا أنثروبولوجيا فلسفية ، وإنما هو تمهيد ضرورى لطرح السؤال الأوحى : سؤال الوجود ، أن وجودى (أى الآنية) - فيما يقول - يجب أن يبحث لأننى المخلوق الوحيد الذى يسأل عن الوجود ، (٦٣) ومعنى هذا أن اهتمام هيدجر بتحليل الآنية هو من أجل البحث فى الوجود ، أو التفكير فى معناه وحقيقته ، ذلك أن الآنية هى الوجود الذى يتميز من غيره من الموجودات بفهم للوجود •

BT, p. 68.

(٦١)

Quoted from Richardson, op. cit., p. 45.

(٦٢)

Greene, M, «Martin Heidegger», Bowes and Bowes, .

(٦٣)

London, 1957, p. 12.

لكن ماهو المنهج الذى اتبعه هيدجر فى تحليل الآنية ؟ انه المنهج
 للفنومولوجى (٦٤) (= الظاهرى) . وماهو المنهج الفنومولوجى عند
 هيدجر ؟ ، انه ليلجأ الى طريقته المعروفة فى التماس الحقائق من الألفاظ ،
 ليوضح حقيقة الفنومولوجيا من اللفظة ذاتها ، فلفظة « فنومولوجيا » تتكون
 من كلمتين « فنومين » أى ظاهرة ، و « لوغوس » ، أى علم أو كلام أو قول .
 والظاهرة هى ما يظهر . وفكرة الظهور مرتبطة بفكرة النور ، ذلك ان النور
 هو المجال الذى تظهر فيه الموجودات وتتجلى . أما بخصوص كلمة « لوغوس » ،
 فهى تعنى الكشف والتعبير من خلال الكلام أو القول . فالكلام يكشف
 الظواهر ويظهرها . وعلى هذا ، فالفنومولوجيا هى الدراسة التى تكشف
 الظواهر التى هى فى اصطلاح هيدجر الموجودات . القول بان الظواهر تظهر
 وتنكشف ليس معناه انها تقوم بذلك على نحو مباشر تلقائى ، وخاصة
 هذه الظاهرة الأساسية . . ظاهرة الوجود . فاذا كان المراد كشف شيء
 ما واطهاره ، فان هذا الشيء يكون - بطبيعة الحال - محجوبا . اننا لنرى
 أشياء كثيرة تكون موجودة ، لكن وجود هذه الأشياء لا نراه ولا ندركه .
 ولذلك ، فان هذا المحجول يجب أن يكون هو الموضوع الرئيسى للمنهج
 الفنومولوجى . وعلى هذا ، يعد هيدجر الفنومولوجيا علما للوجود مثلما
 مثل الأنطولوجيا ، فهو يقول : « لن الأنطولوجيا لا تكون ممكنة الا بوصفها
 فنومولوجيا » (٦٥) والعكس صحيح أيضا ، أى أن الفنومولوجيا هى فى
 جوهرها أنطولوجيا .

والظاهرة التى تناولها فى « الوجود والزمان » من خلال المنهج
 الفنومولوجى هى الآنية ، فالمهمة التى اخذها على عاتقه هى ان يظهر وجود
 الآنية ، تمهيدا لتناول الوجود ذاته من خلال منهج آخر . معنى هذا ان
 هيدجر وكنت ، فقد ذهب الى أننا لن نثق فى صدق معرفتنا الا اذا استوثقنا
 أنطولوجيا (فنومولوجيا) شرط ضرورى لقيام الميتافيزيقا بمعناها الصحيح ،

BT, pp. 58-62.

(٦٤)

Ibid., p. 60.

(٦٥)

وهي تلك التي تفكر في معنى الوجود بما هو كذلك . وهنا نجد تشابها بين هيدجر وكنت، فقد ذهب كنت الى اننا لن نثق في صدق معرفتنا الا اذا استوثقنا أولا من الأداة التي نحصل بها على هذه المعرفة وفحصناها فحصادا قبلنا ترنسندنتاليا وان كان الأمر عند هيدجر يختلف - قليلا - عنه عند كنت ، ذلك ان فهم الوجود يتعلق بوجود الآنية أو الانسان ، لا بمعرفته كما هو الحال عند كنت ، أى أن الجانب الابدستمولوجي لايهم هيدجر بقدر ما يهمه الجانب الأنطولوجي .

اننا لو وقفنا عند الأنطولوجيا الأساسية لكانت فكرة هيدجر عنها لا تختلف من حيث الأساس عن الفكرة التقليدية عن الأنطولوجيا - كما قدمها هو نفسه ، ألم يأخذ على هذه الأنطولوجيا انها تبحث في الموجود وتهمل البحث في الوجود ثم ليس بحثه في الآنية بحثا في الموجود ؟ .

لكن هيدجر يتجاوز ، بطبيعة الحال ، هذه الأنطولوجيا الأساسية - فماهي الا مجرد مدخل تمهيدى للتفكير في الوجود - بل انه ليتجاوز العنوان نفسه (أنطولوجيا أساسية) في آخر هذه المرحلة من مراحل طريقه الفكري ، ففى « ما الميتافيزيقا ؟ » (١٩٣٠) يتخذ من تصور الميتافيزيقا موضوعا أساسيا صريحا لبحثه .

في هذا البحث يفرق هيدجر بين الميتافيزيقا والعلم ، فالعلم يعنى بالموجود ويهمل العدم (٦٦) ، بينما الميتافيزيقا تبحث في العدم وما ان يوضح العدم موضع التساؤل الميتافيزيقي حتى يستثار التساؤل الحقيقي عن «وجود» الموجود، ولا يظل العدم المضاد غير المتعين بالنسبة « للوجود » ، ولكنه يكشف عن نفسه برصفه مكونا لوجود هذا الموجود (٦٧) ، إذن ، التساؤل عن العدم تساؤل ميتافيزيقي . ذلك أن « الوجود والعدم يؤلف كل منهما الآخر ، لا لأن خلا منهما يتفق مع الآخر - على ضوء ، مفهوم هيجل للفكر - في لاتمينه ومباشرة

(٦٦) ما الميتافيزيقا ؟ ص ١٠٠ .

(٦٧) نفس المصدر ص ١٢٢ .

Unmittelbarkeit (immédiateté)، ولكن لأن « الوجود » نفسه « متناه » ،
 في ماهيته ، ولا يتبدى الا في علو الآنية التي تظهر في « عدم » غير الموجود .
 وإذا كان من الحق أن التساؤل عن الوجود بما هو وجود هو السؤال
 الشامل للميتافيزيقا ، فإن مشكلة عدم تثبت أنها من طبيعة تحيط
 بالميتافيزيقا كلها (٦٨) ، « • ولا يصل الموجود في جملة الى ذاته الا في عدم
 الآنية ، وفقا للإمكانية التي تخصه وحده فحسب • أى وفقا لحالة متناهية (٦٩)
 » ان العلم يريد أن يستبعد عدم بحركة فيها كثير من التعالي ، ومع ذلك
 فقد ظهر لنا نتيجة لسؤالنا عن عدم أن هذه الآنية العلمية ليست ممكنة الا
 اذا بقيت داخل عدم وهي لا يمكن أن تفهم ذاتها فيما هي عليه الا اذا « لم »
 تستبعد عدم • والرصانة والتفوق للذان نعزوما الى العلم ليسا أكثر
 مزجة • اذا لم يأخذ عدم مأخذ الجد • ولأن عدم قد أميط عنه اللتام ،
 ولهذا السبب وحده ، يستطيع العلم أن يجعل من الموجود ذاته موضوعا
 لبحثه • وصحور العلم عن الميتافيزيقا هو الشرط الوحيد الذي يجعل العلم
 نادرا دون انقطاع على واصلته مهمته الجوهرية • • (٧٠) • « والسؤال
 عن لعدم يضعنا « نحن انفسنا » ، نحن الذين نتساءل موضع السؤال .
 ولهذا كان سوؤالا ميتافيزيقا » (٧١) • ولاستطيع الآنية أن تقيم علاقة
 مع الموجود الا اذا بقيت داخل عدم • وتجاوز الموجود « يحدث في ماهية
 الآنية » ، غير أن هذا التجاوز هو الميتافيزيقا نفسها ، وهذا يتضمن أن
 الميتافيزيقا تؤلف « طبيعة الانسان » • • ان الميتافيزيقا هي الحادث الأساسي
 في الآنية • انها الآنية نفسها • • ولهذا السبب لاتعادل صرامة أى علم جديدة
 ميتافيزيقا ، كما أن الفلسفة لايمكن أن تقاس بمقياس فكرة العلم (٧٢) ، •

من هذه النصوص نتبين أن الميتافيزيقا أصبحت هي البحث في

(٦٨) نفس المصدر ص ١٢٢ ، ١٢٣ •

(٦٩) نفس المصدر ص ١٢٣ •

(٧٠) نفس المصدر ، ص ١٢٣ ، ١٢٤ •

(٧١) نفس المصدر ، ص ١٢٤ •

(٧٢) نفس المصدر ، ص ١٢٤ - ١٢٥ •

الوجود ، بينما العلم هو الذى يعنى بدراسة الوجود وهنا نجد أن الميتافيزيقا في تصور هيدجر هي الميتافيزيقا كما يريدونها ، أى الميتافيزيقا كما ينبغي أن تكون ، أما الميتافيزيقا التقليدية أو الأنطولوجية التقليدية ، فهي والعلم سواء من حيث اهتمامها بالوجود . وفتبين أيضا أن هيدجر لم يعد يستخدم مفهوم الأنطولوجيا أو الأنطولوجيا الأساسية ، فهو يعزف - كما سبق أن بينا (٧٣) - عن استخدام هذين المصطلحين ، طالما أن الأنطولوجيا - كما فهمها للفلاسفة الأكاديميون - لاتعنى ببحث الوجود ، وطالما أن الأنطولوجيا الأساسية ينظر إليها على أنها ضرب من الأنطولوجيا . أن هيدجر يعيد التفكير الذى يهدف الى ادراك حقيقة الوجود تفكيراً يعود الى أساس الميتافيزيقا ، ولذلك فهو تفكير يختلف عن أية أنطولوجية . وقد يبدو أن هيدجر يقع في نفس الاشكال أو الصعوبة التى أراد أن يتفادها بالاستغناء عن مصطلحي « أنطولوجيا » و « أنطولوجيا أساسية ! » ، ذلك أنه حتى في حالة استخدام مصطلحات أخرى بديلة مثل « ميتافيزيقا الميتافيزيقا . » أو « ميتافيزيقا الآنية » ، فإنه يصل بذلك الى مجرد أنواع من الميتافيزيقا . لكن الحقيقة أن هيدجر يتجاوز هذه العناوين كلها ، فتأسيس الميتافيزيقا عنده يقوم في تجاوزها وهذا ماسنتبينه عند هيدجر الثانى .

ان اختيار هيدجر لموضوع العدم في بحثه « ما الميتافيزيقا ؟ » ، اختيار يوجهه اهتمام سابق بمشكلة الميتافيزيقا ذاتها ، فالسؤال عن العدم (الوجود) نظر اليه على أنه سؤال « ميتافيزيقى » ، يهدف من ورائه الى أن يتناول الميتافيزيقا من الداخل . وهذا أمر يمكن ادراكه ، اذا وضعنا في اعتبارنا أن هيدجر يفكر في مشكلة الميتافيزيقا . من خلال المصطلح الرئيسى في هذه المرحلة الأولى ، ألا وهو الآنية ، أى أن السؤال عن الوجود يتناوله عن طريق السؤال عن الآنية ، وهى ذلك البناء فى الانسان الذى يجعل الميتافيزيقا ممكنة .

ورغم أن هيدجر رأى في الحاشية (١٩٤٩) التي أضافها إلى صلب المحاضرة ، ضرورة تجاوز الميتافيزيقا إلى أساسها (٧٤) ، بالبحث في الوجود منظورا إليه على أنه حدوث وتاريخ للفرق الأنطولوجي بين الوجود الموجود . مان هذه الحاشية لاتعبر عن أفكار هيدجر الأول بقدر ما تعبر عن المرحلة الثانية في طريق فكره . ومع ذلك ، نلاحظ التغيرات هيدجر إلى هذا الفرق ، في صلب المحاضرة (١٩٢٩) وخاصة في الجزء الثالث الذي يتعلق « بالاجابة عن السؤال » ، حيث يصف فيه وظيفة العدم في جعل الموجود بما هو موجود . مكتشفا متجليا « ففي الليل الصافي لعدم القلق يظهر الكشف « الأصيل » ، لموجود بأنه موجود وليس معدوما . وهذا لا « ليس معدما » الذي أضفناه ليس سرحا مضافا ، ولكنه الشرط الأولى الذي يجعل من الممكن الكشف عن الوجود بوجه عام ، وتكمن ماهية العدم الذي يعدم منذ البداية في أنه يصح الآنوية وجها لوجه نام الموجود بما هو كذلك (٧٥) . وبهذه لا « ليس » ، لتى تفرق العدم عن الوجود هي الفرق الأنطولوجي .

ويختتم هيدجر محاضراته بقوله ان السؤال الأساسي للميتافيزيقا . لماذا كان تمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ ، سؤال يدفعنا للعدم إلى طريقه ووضعه دفعا . وعلى الرغم من ان ليبنتس هو أول من صاغ ووضع هذا السؤال ، فان مقصود هيدجر منه يختلف عن مقصود ليبنتس ، ذلك ان هذا السؤال عند ليبنتس يهدف إلى معرفة : من أين جاء الوجود ؟ ، أى : ما أصل الوجود ؟ . أما هيدجر فعلى العكس من ذلك ، لايهدف من وراء اثباته إلى معرفة أصل الموجود أو موجوديته ، سواء تمثلت هذه الموجودية في الموجود في مجموعه وعمومه ، أو في أصل أو نطيقى (الله مثلا) للموجود ، وإنما يعنى - السؤال نفسه تساعد على ذلك - بمغزى أنيثاق الموجود من العدم ، أى أن هيدجر يهتم أساسا بالفرق الأنطولوجي .

(٧٤) نفس المصدر ص ١٢٩ .

(٧٥) نفس المصدر ص ١١٤ - ٢١٥ .

ان هيدجر ليذهب الى أن العدم ليس موضوعا ، لأن الموضوع ما هو
 الا موجود بقابل الذات . وهذا ليس هو العدم . ولذلك ، فالتفكير في العدم
 تفكير لا - موضوعي وهذا الطابع اللا - موضوعي للعدم هو الذى أدى بهيدجر
 الى الدخول في معركة ضد سيادة « المنطق » على الميتافيزيقا خلال التترات
 الفلسفى كله ، ونقد هيدجر يقوم اساسا على أن المنطق لايمنى الا بالموجود
 فحسب ، « لأن الفكر هو في جوهره دائما تفكير في شيء ما » (٧٦) وطالما أن
 العدم ليس موجودا ، فلا يمكن أن يتناوله المنطق ، ذلك ان مثل هذا التناون
 يفضى - منذ البداية - بالمرء الى الوقوع في التناقض ، لأنه يجعل من العدم
 موجودا بين الموجودات ، أى موضوعا للتفكير « المنطقى » ، ومجهود هيدجر في
 هذا البحث موجه نحو اثبات أن العدم يلعب دورا هاما في الميتافيزيقا ، وأن
 « المنطق » لايمكن أن تكون له الكلمة الأخيرة في الميتافيزيقا ، التى يجب أن
 تتأسس في تجربة « سابقة » على المنطق ، « تجربة أساسية عن العدم (٧٧) » ،
 فهو يتساءل : « هل يجوز أن نعتدى على سيادة « المنطق » ، هل العقل
 هو السيد الحاكم حقا في هذا السؤال عن العدم ، ويجب على ذلك بتوله .
 « اننا لا نصل بمعونته الا الى تحديد عام جدا للعدم ... فنحن نعرف العدم
 بوصفه شيئا منفيا (بوصفه سلب جملة الموجود ، أى اللا موجود الخالص
 البسيط) . و « السلب » - وفقا لـ « المنطق » السائدة التى لاتمس -
 عملية من « عمليات العقل » . (لكن) هل تمثل « لا » وحالة كون الشيء
 منفيا ، وبالتالي السلب نفسه ، التصور « الأعلى » الذى يندرج تحته العدم
 بوصفه « نوعا جزئيا » من الشيء المنفى ؟ **الا يوجد العدم الا لأن المنفى موجود ؛**
ام الأمر على عكس ذلك ، فلا وجود للسلب الا لأن العدم موجود ؟ ... »
 هنا يختار هيدجر البعيل الأخير يقرر صراحة « ان العدم اشبق في الاصل
 على « لا » وعلى السلب (٧٨) ، فالسلب المنطقى ليس هو أصل العدم .

(٧٦) نفس المصدر ص ١٠٥ .

(٧٧) نفس المصدر ص ١٠٨ .

(٧٨) نفس المصدر ص ١٠٥ - ١٠٦ .

وانما العكس هو الصحيح . أى أن العدم هو الأصل في السلب ، لأنه لو لم يكن للآنية فهم سابق للعدم ، لما كان في الامكان تأليف حكم سالب . أى لما أمكن تقرير « لا » على الاطلاق ، وهذه الـ « لا » لا يمكن أن تكشف بدورها الا اذا استخلصنا أصلها - وهو فعل العدم بوجه عام . وبالتالي العدم نفسه - من حجب الظلام (٧٩) . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ان تجلى او تكشف العدم - عند هيدجر - سبق من كل سلب « منطقي » . وبالتالي أسبق عن « المنطق » ذاته . فبهذا يتقرر مصير حكم « المنطق » داخل الميتافيزيقا ، بل ان فكرة « المنطق » نفسها « تتحلل » في دوامة يثيرها تساؤل أشد أصالة (٨٠) .

وهذا « التساؤل الأشد أصالة » يشير الى تحول في منظور هيدجر وفي طريقته الفكرى ، تحقق ، بوضوح كامل ، في بحثه « في ماهية الحقيقة » (١٩٣٠) ، أى بعد لقاء (لانشر) محاضرة « ما الميتافيزيقا ؟ » بعام واحد . وهو ماسوف يسمى بالتفكير المؤسس الماهوى في حقيقة الوجود ، وهذا ماسنوضحه بعد قليل . لكن قبل ذلك يتحتم علينا أن نذكر أنه برغم مايبين « ما الميتافيزيقا » و « الوجود والزمان » من اتفاق في الأساس المشترك أو الجو الذى يجمع بينهما في مرحلة واحدة ، فان هناك اختلافا بينهما يتهل فى أن « الوجود والزمان » ، رغم أنه يهدف الى توضيح معنى الوجود - أى الآنية بوصفها علوا . والكتاب كله لم يتجاوز هذه المرحلة انتمهيدية الى البحث في الوجود . وكذلك الأمر بالنسبة « لكننت ومشكلة الميتافيزيقا » فهو يدور حول مشكلة العلو أيضا . أما « ما الميتافيزيقا ؟ » فنلاحظ أن التركيز لم يعد - في المقام الأول - على الآنية بوصفها علوا ، بل انتقل الى ما تعلو الآنية نحوه ، أى الوجود (العدم) . لكن يجب أن نستذكر فنقول ان هذه النقطة تمت على ضمنى ، فالتصريح بها لم يظهر

(٧٩) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٨٠) نفس المصدر ص ١١٨ .

الا بعد ذلك « في ماهية الحقيقة » ، فابتداء من هذا البحث سيكون التفكير في حقيقة الوجود هو شغل هيدجر المشاغل ، ابتداء منه يولد هيدجر الثانى ، لكن من بطن هيدجر الأول ، فما هذه النقلة الا « تحول » في طريقه الفكرى ، وليست قلبا له .

- ٣ -

والآن ، نحن على عتبة مرحلة حاسمة في تطور هيدجر الفكرى ، فان محاولة تأسيس الميتافيزيقا (الأنطولوجيا الأساسية) بدأت - كما بينا - بتوضيح العلاقة الداخلية بين عملية الوجود بما هو كذلك وتناهى الوجود الذى يفهمه ، أى الآنية ، وكانت الخطوة الأولى (« الوجود والزمان ») تحليلًا فنومنولوجيا للآنية ، لكى يجد في فهم الآنية للوجود ، ما يعينه على ادراك معنى الوجود . . . مقصده الأسنى . أما الآن ، وابتداء من بحثه « في ماهية الحقيقة » ، أصبح أشد عناية بالوجود ذاته ، ولكن على أساس مشكلة الحقيقة ، فحقيقة الوجود ومعناه شيء واحد .

ولنلخص الأفكار الرئيسية التى وردت في بحث « ماهية الحقيقة » ، نمهدا لمناقشة ما جاء به هيدجر في هذا البحث :

١ - ان الحقيقة التى تقوم على التطابق بين الحكم وموضوع الحكم ، تفترض حقيقة أخرى أكثر منها أساسية وأشد أصالة تقوم في الوجود ، موضوع الحكم ، وهى التى تمكنا من ان نعرف ما اذا كان الحكم متطابقا مع موضوعه ام لا .

٢ - ان حقيقة الوجود ، موضوع الحكم ، هى في جوهرها لا - تحجب (Offstaendigkeit) Le non-voilement (die Entbergung) ، أو تفتح (aprété) هذا الوجود للانسان العارف . .

٣ - وهذا الوجود يصبح لا - محجوباً le non-voilé
(das Unverborgene) أو مفتوحاً لإنسان عارف ومتناه ، لأن لدى هذا
الإنسان فهماً للبناء الانطولوجي للوجود ، سابقاً على مقابلته له .

٤ - وهذا الفهم السابق قد ينظر إليه على أنه أفق مفتوح ، L'ouvert
(das Offene) أو مجال للمقابلة ، أو العالم (أو - هذا هو المهم - العدم) ،
فيه تتقابل الآنية مع الموجود .

٥ - ومجال الانفتاح هذا L'ouverture (die Offenheit) يؤنسسه
علو الآنية المتناهية .

٦ - أن علو الآنية المتناهية هو حقيقة أنطولوجية تمكن الوجود ،
موضوع الحكم ، - من أن يصبح جلياً (مكشوفاً) manifeste (Offenbares)
أي حقيقة أنطيقية ، طالما أنه علو يجعل المقابلة التي تحدث في موقف أو علاقة
الآنية مع الموجود - أمراً ممكناً .

٧ - وهذا العلو يحرر الموجود الذي يقابله من الغموض الذي يكتنفه في
الأصل ، وذلك بأن يدعه - يكون laisser etre (sein-lassen) متجلياً ،
ومن ثم يجب أن يسمى حرية .

٨ - وهذا العلو (الحرية) هو المعنى الأولي للحقيقة .

٩ - وأن هذا العلو هو في أساسه متناه ، وبالتالي مسلوب ، ولذلك
ترتبط الحقيقة باللا - حقيقة .

١٠ - والنتيجة التي تقترب على سلب الآنية بوصفها علواً (حرية
حقيقة) هي أنها (أى الآنية) تميل إلى أن تصبح متغمسة في اهتمامها السابق
بالموجود الذي يقيس أحكامها ، وتميل إلى أن تنسى ذاتها الحقيقية .

١١ - والآنية لا تسترد ذاتها من جديد إلا بالتكشف الذى يصبح هو
الحال المميز للحقيقة .

ولاشك أننا نجد في هذه الأفكار اصداء لأفكار سبق أن ذكرها هيدجر
الأول ، ولاغربة في ذلك ، طالما أن هيدجر الثاني قد خرج من بطن هيدجر
الأول . ومن هذه الأفكار :

(١) العلو والحقيقة : ان العلو هو تجوز الموجود الى الوجود .
ويتضمن بعدين : بعد الوجود وبعد الموجود (الأنطولوجى والأنطيقى) وفي
الفصل الرابع من « في ماهية الحقيقة » نجد أن ماهية الحقيقة هي تفتح
الموجود بفضل انفتاح المفتوح الذى يحدث (يتأرخ) بوصفه مخرجاً
Ex-sistenz (وجوداً - هناك . آنية) وهذا الانفتاح المفتوح هو العلو .
والمفتوح هو ما كان يسمى في « الوجود والزمان » بأعالم ، أى مجموع العلاقات
أو المواقف Verhaeltnis التى تؤلف أفق امكانيات الآنية ، وهو نفسه ليس
هو الموجود ، وإنما تتقابل في دلخه الآنية مع الموجودات الأخرى .

(ب) التناهي والحقيقة : ان اهتمام هيدجر في هذا البحث بمشكلة
أثلاً - حقيقة يرتبط باهتمامه السابق بمشكلة السلب ، أى التناهي . ففى
« الوجود والزمان » تعرض بايجاز لمشكلة اللاحقيقة ، فذهب الى أن السبب
الذى من أجله تتحدد الآنية بالحقيقة واللاحقيقة على السواء ، يكمن في البناء
الأنطولوجى للآنية التى ماهى الا مشروع مقنوف geworfenen Entwurf في
العالم . وفي مقدورتنا أن نفسر ذلك فنقول ان الآنية تكون « في الحقيقة » ،
بقدر ماهى مشروع ، وتكون « في اللاحقيقة » بقدر ماتكون مقنوفه وسط
الموجودات ، وفي سبيلها الى التحقق والاكتمال . وهى في هذه الحالة الأخيرة .
تتحد بالـ « لا » فهى لاتكون سيدها أصلها ولا مصيرها ، ولا تقوم بعدم الاكتراث
الكامل نحو الموجودات ، وإنما هى تعتمد عليها وتحيل اليها ، وهى ليست
واقعة مكتملة تامة fait accompli وإنما هى لا تزال في طريقها نحو التحقق
والاكتمال . وعلى هذا فان الآنية تكون « في اللاحقيقة » ، لأن العلو (الحقيقة)
مسلوب بالـ « لا » أى متناه . وذا الوضع هو « السقوط » الذى تقع فيه الآنية .

عندما تفقد ذاتها الحقيقية وسط الموجودات الأخرى ، ومن ثم تنزلق الى مهاوى السطحية التي تميز الحياة اليومية . انها تعيش عندئذ في « اللاحقية » .

لكن رغم هذا الاتفاق بين « الوجود والزمان » و « ماهية الحقيقة » - الذى ان دل على شىء فانما يدل على أن هيدجر الأول وهيدجر الثانى هما « واحد » - فان « في ماهية الحقيقة » يمثل نقطة تحول في طريقه الفكرى ، تبلغ من العمق حدا يجعلنا نقول معه ان هيدجر الأول وهيدجر الثانى ليسا « نفس الشخص » . ويتمثل هذا التحول فيما يأتى : ان الهدف الذى كان يهدف اليه هيدجر في « الوجود والزمان » هو أن يضع « سؤال الوجود » ، لكنه في الواقع لم يتناول هذا السؤال ، وانما تناول فهم الآنية للوجود ، فالآنية كانت هي المحور الذى دارت حوله تحليلاته في هذا لكتب ، والوجود نفسه نظر اليه من خلال هذا المنظور ، فالوجود (العالم) نظر اليه على أنه مشروع الآنية . أما « في ماهية الحقيقة » فقد انتقل اهتمام هيدجر من الآنية الى الوجود ذاته . هيدجر هنا يعود الى أساس الميتافيزيقا . . . الى الوجود فيفكر فيه تفكيراً ماهوياً مؤسساً أصيلاً ، بعد أن كان مهتماً في المرحلة السابقة بالأنطولوجيا الأساسية أو « ميتافيزيقا الآنية » .

لكن ، ما هي الأفكار الجديدة في هذا البحث ، والتي تجعله نقطة تحول في فكر هيدجر ؟

ـ ١ ـ

١ - ماهية الحقيقة هي الحقيقة الماهية (الوجود) : ان هيدجر يقصد « بالماهية » الثانية في هذه القضية ، الوجود ، فهو يقول : « تحت تصور « الماهية » تفكر الفلسفة في « الوجود » ، الذى تعودنا منذ زمن طويل أن نفكر فيه على أنه الوجود بما هو كذلك وفي كليته » يتعلق بما يعنيه الفلاسفة السابقون على سقراط بالـ « فوزيس » ، أى المجموع الكلى للموجودات ، أى

EV, p. 104.

(٨١)

لا يقتصر على مجال خاص معين من مجالات الوجود ، وإنما بمعنى حضور منبثق (٨٢) . وعلى هذا فالان الوجود يعنى الماهية ، يعنى عملية الحضور (التهورى حسب اصطلاح الكندى) ، والوجود - أى المفتاح يعنى ما يجرى الى الحضور (المفتوح) وهيدجر هنا لا يفهم الوجود بوصفه مجرد مجال أو افق ساكن ، وإنما على أنه فعل وجود (تهورى) ، عملية حضور .

٢ - ان الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن فى داخلها ماهيتها الخاصة : مايزال السلب ميزا لماهية الحقيقة ، حتى عندما تحول اهتمام هيدجر من البحث فى الآنية الى التفكير فى حقيقة الماهية (الوجود) . يقول : « ان الماهية الكاملة للحقيقة تتضمن لا - ماهيتها ، وتسود - فى الأصل - بوصفها تستر dissimulation (٨٣) ، والوجود بوصفه حقيقة مؤصلة - هو فى جوهه مسلوب بحيث أنه يسود بوصفه سراً وضلالا L'errance (die Irre) ، لأن البسر والضلال يؤلفان جانبى السلبى ، ويرتقب على ذلك : ان تستر الخفى L'obnubilé والضلال يتعلقان بالماهية الأصلية للحقيقة » (٨٤) ، وبالتالي يتصلقان بماهية الوجود ، وينحصران فيها .

٣ - الماهية الكاملة (وبالتالي السالبة) للحقيقة ، أى حقيقة الماهية (الوجود) تتميز بسمو أنطولوجى على الحرية المتخرجه : لتتجاوز هنا عن الفرق الذى حدثنا عنه هيدجر بين الانسان والآنية ، ونتكلم عنهما بدون تمييز على أنهما الوجود الذى يقوم فيه الحقيقة بوصفها تطابقا . فنقول ان هيدجر يرى ان ماهية هذه الحقيقة تكمن فى حرية هذا الوجود . لكن اصل هذه الحرية لا يقوم فى الوجود ، وإنما فى مصدر آخر أشد أصالة ، هو الماهية الأصلية

Ibid., p. 86.

(٨٢)

Ibid., p. 102.

(٨٣)

Ibid., p. 99.

(٨٤)

للحقيقة الواحدة الوحيدة ، ي من الوجود (٨٥) . وعلى هذا فالانسان لا يمتلك besitzt الحرية بقدر ما هي تمتلكه بوصفها تابعة من مصدرها . في الحقيقة المؤصلة المؤسسة (٨٦) .

وبما ان حقيقة الماهية (الوجود) يسودها السلب ، فالحرية المتخرجة تقع كذلك ضحية للا - حقيقة ، بعبارة أخرى نقول ان لا - ماهية الحقيقة لا تنشأ عن عجز الآنية ، وإنما على العكس ، تجيء من السلب الأولي الكامن في أصلها . اى الكامن في الوجود نفسه . هنا نجد اختلافا في المنظور ، فبعد ان كانت اللا - حقيقة في « الوجود والزمان » تجيء نتيجة لتناهي الآنية ، نجدها في « في ماهية الحقيقة » تقوم في الوجود ذاته . وهذا هو السبب في ان الوجود في جانبه السالب ، اى بوصفه سراً ، أو اللا حقيقة الحقبة ، أسبق من كل تجل لهذا الموجود أو ذاك ، أسبق من الآنية ، ومن الحرية المتخرجة (٨٧) .

ان التحول يتمثل في اهتمام هيجر بالوجود ، فالأسبقية والسمو للوجود على الآنية . يقول : « بالتفكير في الوجود يصل تحرر الانسان من اجل الوجود المتخرج الذي يؤسس التاريخ - الى الكلمة . وما كانت الكلمة في البداية تعبيراً عن « رأى » ، وإنما كانت على الأصح هي القول الذي يحفظ حقيقة الموجود في كليته . وبعد أولئك الذين سمعوا هذه الكلمة قليل . وهؤلاء الذين استمعوا اليها هم الذين حددوا مكان الانسان في التاريخ » (٨٨) ، ومن التفكير في الوجود نشأ السؤال الأوحى الفريد : ما الموجود بما هو كذلك وفي كليته ؟ . وقد نظر أفلاطون إلى هذا التفكير على أنه « فلسفة » ، حمل بعد ذلك الاسم « ميتافيزيقا » (٨٩) .

Ibid., p. S 2.

(٨٥)

Ibid., p. 87.

(٨٦)

Ibid., p. 88.

(٨٧)

Ibid., p. 101.

(٨٨)

Ibid., p. 100.

(٨٩)

والعود الى التفكير في حقيقة الوجود ، عود الى أساس الميتافيزيقا • وهو في نفس الوقت شرط ضروري يمهّد لتجاوز الميتافيزيقا • ففي الملحوظة التي اضافها هيدجر - الى نص بحث « في ماهية الحقيقة » - وكان في الأصل محاضرة عامة - يقول مبيّنا التحول الذي حدث في طريقه الفكري : « ان السؤال الحاسم ... عن « معنى » الوجود أي ... عن مجال المشروع ، أي الانفتاح ، أي حقيقة الوجود لا مجرد حقيقة الموجود - هذا السؤال كما تركناه ، عن قصد ، بغير تطوير في « الوجود والزمان » ، فالتفكير يسير - على نحو ظاهر - في طريق الميتافيزيقا ، ولكنه يحدث - في نفس الوقت وبالنظر الى خطواته الحاسمة ، تلك الخطوات التي تنتقل من الحقيقة بوصفها صدقا الى الحرية المتخرجة ، ومن هذه الى الحقيقة بوصفها تستترا وضلالا - يحدث ثورة في اتجاه التساؤل • ثورة تمهد « لتجاوز » الميتافيزيقا •

ان المعرفة الموجودة في هذه المحاضرة لتبلغ قمّتها في هذه التجربة الحاسمة : فابتداء من الانية وحدها ، ، التي يستطيع الانسان أن ينغمس فيها ، نعد للانسان التاريخي اقرب من حقيقة الوجود • ونحن لا نهمل فقط كل نوع من أنواع « الأنثروبولوجيا » وكل تصور للانسان بوصفه ذاتية ، كما كان الحال من قبل في « الوجود والزمان » ولا نبحث فقط في حقيقة الوجود بوصفها « أساسا » لوضع تاريخي جديد ، وانما هناك جهد نقوم به خلال هذه المحاضرة للتفكير ابتداء من هذا « الأساس » الجديد وأوجه التساؤل المختلفة تؤلف في ذاتها تسلسل تفكير يجرب ويفحص ذاته بوصفه ثورة في العلاقة بالوجود ، بدلا من أن يقدم لنا مجرد امتثالات وتصورات (٩٠) من هذا النص نبين أن هدف هيدجر هو أن يفكر في حقيقة الوجود تفكيراً يحدث ثورة في علاقة الانسان بالوجود ، وهذه الثورة تتجاوز بدورها الميتافيزيقا التقليدية • ولكن ، لكي يمهّد لهذا التجاوز للميتافيزيقا ولهذا التفكير في الوجود ، لابد أن « يقوض » أولا تاريخ الميتافيزيقا ، فما هو هذا « التقويض Destruction

كتب هيدجر في بداية « الوجود والزمان » فصلا قصيرا فرعيا عن « تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية » قدم فيه مشروعا لتفسير تاريخ الميتافيزيقيا الغربية تفسيرا جديدا ، ووعده بأن ينجز هذا المشروع في الجزء الثاني من « الوجود والزمان » الذى لم يظهر حتى الآن . لكن ليس معنى هذا أن هيدجر قد تخلى عنه ، فالواقع أنه قد أنجزه بالفعل وأخرجه على هيئة أبحاث نشرت متفرقة وعلى فترات متباعدة ، لكن تجمع بينها فكرة التقويض ، من هذه الكتب والأبحاث : « مدخل الى الميتافيزيقا » (١٩٣٥) ، « دروب الغابة » (١٩٤٦) و « مقالات ومحاضرات » (١٩٤٥) و « ما الفلسفة ؟ » (١٩٥٦) . هذه الكتب المنشورة تتيح لنا أن نكون فكرة متكاملة متسقة عن « تقويض تاريخ الأنطولوجيا الغربية » عند هيدجر .

والتقويض عنده لايعنى هجوما سلبيا هداما على تاريخ الميتافيزيقا ، كما يوحي اللفظ - لفظ التقويض - بذلك ، وإنما يعنى كشف الامكانيات الخبيثة والصالحة في هذا التاريخ ، والعمل على احيائها وتحريرها ، من أجل أن ندرك الأفكار الأساسية التى حددت مجرى هذا التاريخ ، فالتقويض ليس هداما ولا تحطيما وقطيعا مع التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، بل هو امتثال و « غربة » لما أتى به التراث ، استعدادا للاستجابة الى الوجود ، ففى « ما الفلسفة ؟ » يقول محددا التقويض بأنه « لا يعنى التحطيم ، بل يعنى التفكير والتصفية ، والتحية جانبا للتقويض التاريخية البحتة عن تاريخ الفلسفة ... » (انه) ليعنى أن نفتح آذاننا ، أن جعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث بوصفه وجود الوجود وبالإستماع الى هذا الحديث نحصل على الاجابة (٩١) .

وتقويض تاريخ الأنطولوجيا يؤدى الى تجاوز الميتافيزيقا ، بل هو شرط ضرورى لهذا التجاوز ، لأن كل تجاوز لابد أن يستند الى التاريخ الذى يمدنا

بإلامكانيات الصالحة التي بها نكون فكركنا في المستقبل . بعبارة أخرى ، ان تجاوز الميتافيزيقا لا يتم في فراغ وانما يمهد له بدراسة التاريخ ، تاريخ الميتافيزيقا ، دراسة نقدية فاحصة . ولذلك ، فان هيدجر مولع دائما بالعودة الى تاريخ الميتافيزيقا أو ما يسميه « بالخطوة الى الوراء أو التقهقر ، *The back track (der Schritt zurueck)* والتقهقر - فيما يقول - رحلة تهدف الى احياء فكر الفيلسوف (٩٢) ، أى أن هيدجر يهدف بواسطة التقهقر الى ان يقرأ « ما يضيئ عنه نطاق النطق ، *Un — Gesagtes* او « ما بين السطور (٩٣) » في مؤلفات الفلاسفة السابقين . « والتقهقر يتخذ من الفرق الانطولوجي - وهو الفرق الذى لم يفكر فيه الى الآن - نقطة ابتداء ، ذلك ان الفرق بين الوجود والوجود هو المجال الذى يمكن الميتافيزيقا ، اعنى التفكير الغربى في مجموع ماهيته ، أن يكون هو ما هو : وعلى هذا ، فالتقهقر يبدأ من الميتافيزيقا متجها صوب ماهية الميتافيزيقا (٩٤) ، أى ان التقهقر او التقويض يساعدنا على ان نفهم أن الميتافيزيقا التقليدية تقوم على نسيان للوجود ، او للفرق الانطولوجي ، ولم تفكر فيه . هذا التقهقر يدفعنا الى التقدم نحو تجاوز هذه الميتافيزيقا الى التفكير في حقيقة الوجود ، وادراك الفرق بين الوجود والوجود ، أى تجاوز الميتافيزيقا الى أساسها وماهيتها . بعبارة أخرى ، ان التقهقر يبدأ من الميتافيزيقا (تاريخ الميتافيزيقا) بوصفها نسيانا للفرق الانطولوجي ، متجها صوب ماهية الميتافيزيقا بوصفها تفكيراً في هذا الفرق .

ولنرجع القهقرى - مع هيدجر - الى تاريخ الميتافيزيقا لننتيق مصلح ضرورة تقويضه من أجل تجاوز الميتافيزيقا الى التفكير في حقيقة الوجود ، الى ماهية الميتافيزيقا وأساسها . ولن نرجع الى بدايات الميتافيزيقا عند

EM, — 43.

(٩٢)

PT, p.

(٩٣)

EM, pp. 43-44.

(٩٤)

افلاطون ، اكتفاء بما سبق ان ذكرناه بهذا الصدد . ولنركز كلامنا الآن على تقويضه للميتافيزيقا كما تصورها فلاسفة العصر الحديث .

ان عصرنا - فيما يرى هيدجر - عصر انتقال وتحول ، عصر مخاض ، فالأيام التي تعيش فيها لا تمثل عصرنا فحسب ، وانما تمثل أيضا نهاية تراث بأكمله ، ذلك ان آخر عصر من عصور التراث اليوناني - يطلق عليه هيدجر اسم العصر الحديث *Neuzeit* ، وهو الذي يبدأ بالثورة الكوبرنيقية . ويتميز هذا العصر بنسيان الوجود ، وسيادة النزعة الذاتية *subjectivité* أي رد الوجود الى الوجود ، ورد الوجود الى موضوع يحضر امام الذات ، ففي بحثه « عصر النظرات العامة الى العالم » في « دروب الغابة » يصف العصر الحديث فيقول ماموداه انه عصر تسوده الروح العلمية . وهذه الروح العلمية ، تتمثل في الموضوعية التي تتحقق ببرد الوجود الى موضوع يمكن ضبطه ضبطا يقينيا بوانتبطه وسائل البحث . ورد الوجود الى موضوع يتجلى في وضع *vorstellen* الموضوع امام الذات أو الانسان ، لكي يتسنى له أن يضبطه ضبطا علميا ، ولكي يكون على « يقين » *gewiss* منه . وعلى هذا أصبحت الحقيقة تتمثل في « يقين الامتثال » *certitude* *de la représentation* ، أي تقوم في الذات ، لا في تكشف للوجود ، كما كانت عند اليونانيين . ولم يتحدد الوجود لأول مرة بوصفه موضوعية الامتثال ، والحقيقة بوصفها يقين الامتثال . الا في الميتافيزيقا ديكارت . وميتافيزيقا العصر الحديث كلها ، بما فيها ميتافيزيقا نيتشه ، تقوم على هذا التصور الديكارتي للحقيقة بوصفها ذاتية (٩٢) .

ان ديكارت - في نظر هيدجر - مؤسس العصر الحديث ، ذلك ان الدور الاساسي الذي قام به ديكارت في تاريخ الميتافيزيقا الغربية يتمثل في انه لم يعد ينظر الى الانسان - كما كان ينظر اليه فلاسفة العصور الوسطى ، على انه

Oh., p. 79.

• مخلوق ، يتلقى اليقين من عى ، من الله ، بل أصبح الانسان - فى نظره - ذاتا ، تهب الحقيقة لكل شىء ، فهى مقر الحقيقة واليقين ، وهذه النظرة الى ديكرارت ليست وفقا على هيدجر وحده ، فقد سبقه اليها - كما أسار هو نفسه - هيجل عندما قال عن ديكرارت فى « محاضراته عن تاريخ الفلسفة » : « الآن وقد وصلنا لأول مرة الى فلسفة العالم الجديد والتي تبدأ بديكرارت ، فمعه ندلف الى فلسفة تقف على قدميها ، فلسفة تدرك انها ذاتى من العقل ، وهذا الادراك أو الوعي بالذات ما هو الا لحظة جوهرية للحق أو الحقيقي ، فهناك نستطيع أن نقول بحق أننا مع انفسنا ، ونستطيع أخيرا أن نصيح ، مثلما يفعل البحار بعد رحلة طويلة فى بحر هائج : الأرض ... والمبدأ الاساسى فى هذه الفترة الجديدة هو الفكر • هو التفكير الذى ينبثق من ذاته » (٩٦) •

والفلاسفة الذين جاؤا بعد ديكرارت هم - فى نظر هيدجر - ديكرارتيون •
 بنما عن أنف بعضهم ، لأنهم يدورون فى فلك النزعة الذاتية ، وتصور الحقيقة على أنها يقين ذاتى • ميتافيزيقا كنت ما هى الا فلسفة ترنسندنتالية أى فلسفة تبحث فى الشروط التى تجعل من الممكن للموجودات أن تكون موضوعات الذات • « فالحق - كما يقول - أن كنت كان مهتما بميتافيزيقا الموضوع *die Metaphysik des Gegenstandes* ، أى الموجود بوصفه موضوعا ، والموضوع بوصفه موضوعا للذات » (٩٨) • ولما تبين له قصور العقل النظرى فى تأسيس هذه الميتافيزيقا اتجه الى ميتافيزيقا الارادة ، أى ميتافيزيقا العقل العملى • وقد تطورت فلسفة الارادة عند كل من فشتنه وشلنجر وهيجل ، فشلنجر مثلا يذهب الى انه ليس ثمت وجود آخر الا بوصفه ارادة *Seyn als Wollen* (٩٨) •

Ibid., p. 109.

(٩٦)

AV, S. 75.

(٩٧)

Ibid., S. 113.

(٩٨)

لكن فيلسوف الإرادة الشاملة والذاتية المتطرفة هو نيتشه ، الذى تعدّ ميتافيزيقاه - فى نظر هيجر - تمام الميتافيزيقا فى الغرب ونهايتها • وسنوقف قليلا عند حوار هيجر مع نيتشه ، لأنه حوار يساعدنا على فهم فكرة الوجود عند هيجر نفسه :

ان نيتشه - فى نظره - ليس فيلسوفا شاعرا ، ولا مبشرا بعلم نفس الأعماق ، ولا داعية لمجموعة من القيم جديدة ، وانما هو - فى المقام الأول - « المفكر الميتافيزيقى على الأصالة » • وأهميته الرئيسية تكمن فى أنه أول من أدرك الحركة الأساسية لسائر التفكير الغربى : وهى حركة العدمية ، فنيتشه هو فيلسوف « العدمية الكاملة » *nihilisme parfait* ، وعبر عن هذه العدمية الكاملة فى عبارته المشهورة « الله قد مات » • وقد أورد هيجر تفسيره لنيتشه فى بحث له بعنوان : عبارة نيتشه : « الله قد مات » فى كتاب « دروب الغابة » • ونستطيع ان نعرض الأفكار الرئيسة فى هذا البحث كما يلى : « الله » عند نيتشه هو الله عند المسيحيين ، ولكن نيتشه يفسره على نحو لامسيحي أى مصاد للتفسير المسيحي • فالله - فى نظر نيتشه - ما هو الا رمز لعالم المثل والمثل العليا ، المفارقة لعالم الحس والتجربة ، أى رمز لعالم القيم ، ذلك ان الله هو الأساس والغاية النهائية لهذه المثل العليا ، التى هى بدورها غاية الحياة الدنيا *L'ici-bas* ، والتى تحدد هذه الحياة تحديدا يائى من أعلى ومن خارجها ، أى من العالم السماوى ••• عالم الماوراء *L'au - dela* ، هذا العالم يؤلف - منذ أفلاطون - العالم الحقيقى ، الشرعى ، الخالد • أما العالم الدنيوى المتغير الحسى ، فما هو الا عالم ظاهرى زائف ، غير واقعى • وإذا نظرنا الى هذا العالم « الظاهر » الحسى ، بالمعنى الكنتى الواسع للعالم « الفيزيقى » ، فعندئذ يكون العالم المثالى ، المفارق لعالم التجربة والحس فى التراث الأفلاطونى - هو العالم المفارق للعالم « الفيزيقى » ويتجاوزه ، هو العالم الميتا - فيزيقى • وعلى هذا ، فالله - فى نظر نيتشه - يرمز الى عالم الميتافيزيقا (٩٩) •

فالقول، بأن الله قد مات معناه أن العالم الميتافيزيقي قد فقد حيويته ، وأصبح لا يعنى شيئاً على الإطلاق بالنسبة للإنسان . وانعدام المعنى هذا هو « العدمية » وما عبارة نيتشه : أن الله قد مات ، إلا إعلان عن هذه العدمية الميتافيزيقية ، التي كان نيتشه شاهداً عليها . وما هذه العدمية بظاهرة بسيطة مفردة بين غيرها من الظواهر التي تحدث في التاريخ ، مثل عصر النهضة والانسانية وعصر التنوير وإنما هي عند نيتشه حركة تاريخية شاملة ، بل هي الحركة الأساسية التي حدثت في تاريخ الغرب منذ افلاطون (١٠٠) :

ولسنا بحاجة إلى أن نقول أن الميتافيزيقا هنا ما هي إلا تفسير للموجود في وجوديته . ولقد أدرك نيتشه أن التفسير الشائع في عصره ، لا قيمة له ، لأنه تفسير يلجأ إلى قيم لم يعد لها قيمة أبداً ، والسبب في ذلك أن أعلن القيم ، أي الله ، والعالم المثالي ، المفارق للطبيعة (الميتافيزيقي) لا يمكن أن يترجم ويرتد إلى العالم الواقعي عالم التجربة اليومية . لذلك كانت مهمة نيتشه تتمثل في أن يفضح عقم سائر القيم التقليدية ، ومن ثم دعا إلى رفضها . وأعلن ، من ناحية أخرى ، تفسيراً جديداً للموجود في وجوده بوصفه تفسيراً يؤدي الأخذ به - مع رفض القيم التقليدية - إلى التغلب على العدمية وقهرها ، أن الجزء الأول من هذا البرنامج الذي دعا إليه نيتشه يمكن أن يسمى « بالعدمية السلبية » ، أما الجزء الثاني ، فهو « العدمية الايجابية » (١٠١)

لكن العدمية الايجابية لا يجوز أن تكتفى بمجرد إحلال القيم الجديدة محل القيم القديمة ، أي أن تضخ محل الله وعالم القيم القديم قيماً أخرى مثل الاشتراكية أو موسيقى فاجنرية . فكل هذه القيم يجب أن يُعاد النظر فيها ، ولا بد أن يكون هناك مبدأ جديد للقيم ، لكن لا يجب أن نبحت

Ibid., p. 179.

(١٠٠)

Ibid., p. 184.

(١٠١)

عنه في العالم الميت ، عالم ما فوق الحس . فليكن شيئاً حياً ، غير مفارق
للتجربة . ليكون الحياة نفسها (١٠٢) .

على هذا ، أصبحت ميتافيزيقا نيتشه فلسفة حياة . تزعم قهر العدمية
الميتافيزيقية التي سادت عصره ، بواسطة عدمية من نوع أعلى - عدمية
إيجابية . لكنها تظل مع ذلك عديمة . فهيدجر يرى أن هذه العدمية أخفقت
تماماً في إثبات مزاعمها ، لأنها ظلت ميتافيزيقا . وجوهر المسألة - عند
هيدجر - هو أن كل ميتافيزيقا ما هي الا عدمية ، ذلك أن ماهية العدمية
تتمثل في إن الوجود نفسه بوصفه حقيقة مثبتة منيرة ، لا يعنى شيئاً ،
« إلى الحد الذي أصبحت معه حقيقة الوجود بما هو كذلك ينظر إليها على
أنها هي الوجود ، لأن حقيقة الوجود نفسه قد انصهرت (وطواها
النسيان (١٠٣) . وهذا هو السبب في أن الميتافيزيقا في ماهيتها ، عدمية ،
أي نسيان للوجود oubli de l'être (١٠٤) وبات من الواضح أن الطريق
أن الطريق الوحيد لقهر مثل هذه العدمية هو تجاوز الميتافيزيقا ، من أجل
التفكير في الوجود نفسه . وهذا ما لم يفعله نيتشه ، ولم يقدر على فعله ،
طالما أنه ظل محصوراً داخل حدود الميتافيزيقا .

اذن ، فنيتشه يريد أن يقهر عدمية القيم ، التي هي في نظر هيدجر
عدمية الميتافيزيقا نفسها . ولكي يحقق ذلك ، أنشأ فلسفة أخرى للقيم ،
وذلك باستخدام تصورات ، هي في أساسها ميتافيزيقية : الوجود بوصفه
ذاتاً تتمثل الموضوعات (إرادة القوة) . وعلى هذا فصراع نيتشه ضد
العدمية الميتافيزيقية أوقعه في براثنها ، لقد وقع ضحية لنسيان الوجود .
ونسي أن الوجود هو العملية التي يخلق بواسطها الوجود في اللا تحجب .

Ibid., p. 186.

(١٠٢)

Ibid., p. 217.

(١٠٣)

Ibid.,

(١٠٤)

هو المعنى الحق للحقيقة • لذلك ، فإن تفكيره بعيد عن أن يكون تجاوزاً للعمية أو قهراً لها ، بل على العكس ، انه أعلى صورة من صور العمية ، لأن فلسفته تمثل تمام L'accomplition الميتافيزيقا ، وليست تجاوزاً لها (١٠٥) •

وصفوة القول أن نيتشه - في نظر هيدجر - قد أخفق في انقاذ أوروبا من العمية التي سادتها ، لأنه ظل أسير الميتافيزيقا التقليدية التي هي في جوهرها عمية - أي نسيان للوجود • ولكي ينجح المرء فيما أخفق فيه نيتشه فلا بد أن يتجاوز الميتافيزيقا إلى أساسها ، إلى الوجود نفسه فيفكر فيه • لا بد من التفكير في الوجود بوصفه العملية التي ينشأ منها الفسق. الأنطولوجي بين الوجود والموجود ، وهذا ما حاول هيدجر نفسه أن يقوم به • فما تجاوز الميتافيزيقا إلا تأسيس لها خلال التفكير المؤسس •

ويتعلق بتقويض تاريخ الميتافيزيقا تقويض هيدجر للزعة الانسانية في صنفها المختلفة : الماركسية ، والوجودية السارترية ، والمسيحية • ففي هذه « تتحدد انسانية الانسان الانساني l'humanitas de l'homo humanus ابتداء من تفسير - تقرر من قبل - للطبيعة ، والتاريخ ، والعالم ، وسبب للعالم - أي للموجود في كليته ، (١٠٦) لكن ، ان أي تفسير للموجود في مجموعه ماهو الا ميتافيزيقا • وهذا هو السبب في « أن كل زعة انسانية تتأسس في ميتافيزيقا ما ، أو هي نفسها الأساس لميتافيزيقا ، ذلك لأن كل تحديد لماهية الانسان يفترض ، عن وعي أو عن غير وعي ، تفسيراً للوجود ، دون أن يسأل السؤال عن حقيقة الوجود - هو تحديد ميتافيزيقي ، لذلك ، فان خاصية كل ميتافيزيقا - اذا نظرنا إلى الطريقة التي تتحدد بها ماهية

Ibid., p. 202.

(١٠٥)

LH, p. 51.

(١٠٦)

الانسان - تتضح في كونها « انسانية » ، ولهذا السبب عنه تظل كل نزعة انسانية ، ميتافيزيقية . فالنزعة الانسانية لاتتمال - عند تحديدها لانسانية الانسان - السؤال عن علاقة الوجود بماهية الانسان فحسب ، بل انها لتعزل أيضا اثاره هذا السؤال ، (١٠٧) .

ولأن النزعة الانسانية ميتافيزيقية من حيث الأصل ، وميتافيزيقية من حيث الشكل ، فهي تشارك نفس مصير الميتافيزيقا - أى يجب أن تتجاوز وأن تقهر ، ذلك أن اهتمام الماركسية مثلا باستلاب (اغتراب) *Entfremdung* الانسان الحديث ماهو الا صورة عليا للنزعة العدمية عند نبيشه . وماهية المادية لاتقوم - فيما يرى - على رد كل حقيقة الى المادة ، وانما هي صورة أخرى من صور النزعة التكنولوجية - اى نسيان الفرق انطولوجي . وكذلك الأمر بالنسبة للنزعات الجماعية *Kollektivismus* من أى نوع كان (١٠٨) . فلن يقضى على استلاب الانسان بأى من هذه النزعات الانسانية السائدة في هذا العصر ، ذلك أن الميتافيزيقا (وبالتالي النزعة الانسانية) هي التي يجب أن تتجاوز وتقهر .

فالنزعات الانسانية في الميتافيزيقا التقليدية تتصور الانسان على أنه حيوان ناطق *Animal rationale* وهذا التحديد ليس ترجمة لاتينية للتعبير اليوناني فحسب ، وانما هو تفسير ميتافيزيقي ، فمثل هذا التحديد انجرهري للانسان ليس تحديدا خاطئا ، وانما هو محدد بالميتافيزيقا ، لايسطيع أن يتجاوز حدودها ، (١٠٩) وماخذ هيجر على هذا التعريف أنه يفسر الانسان في علاقته بالحيوان ، حتى عندما مايميزه بالنطق ، أو بأى ميزة أخرى كان يكون ذلكا أو شخصا ٠٠٠ الى آخر

Ibid.,

(١٠٧)

Ibid., p. 107.

(١٠٨)

Ibid., p. 53.

(١٠٩)

هذه المميزات الفاصلة ، التي لأتخرجها في الحقيقة من أفق الحيوانية ونطاقها .

فضلا عن أن هذا التعريف يهمل القيمة الحقيقية لانسانية الانسان
أى لعلاقته بالوجود ، يهملها دون أن يفكر فيها « فما لاشك فيه أن الميتافيزيقا
تتمثل الوجود في وجوده ، ومن ثم تفكر في وجود الوجود . ولكنها لاتفكر في
الفرق الأنطولوجي ... فالميتافيزيقا لم تسال السؤال عن حقيقة الوجود
نفسه . لذلك ، لم تسال أبدا على أى نحو تتعلق ماهية الانسان بحقيقة
الوجود ؟ » (١١٠) - أى أن اخفاق النزعات الانسانية يرجع الى كونها
ميتافيزيقية . ولكي نصل الى انسانية الانسان ، فلا بد من تجاوز الميتافيزيقا
التقليدية ، وذلك ، بالتفكير في الوجود ، وكيف يتعلق بالانسان . وعلى هذا
فماخذ هيدجر واضح وهو - باختصار - أن الميتافيزيقا تفكر في الانسان
بوضفه ناشئا عن الحيوانية animalitas ولا تفكر فيه بوصفه متجها نحو
انسانيته humanitas (١١١) .

ويسدرج هيدجر سارتر في سلك الميتافيزيقيين الذين يجب أن تقوض
أفكارهم ، فالمعروف أن الميتافيزيقا التقليدية تنظر الى الانسان على انه
مركب من الوجود والماهية . والوجود هنا بمعنى الوجود الفعل الخارجى ،
والماهية بمعنى الامكان والقوة . ولقد كان الميتافيزيقيون يذهبون منذ أفلاطون
الى أن الماهية تسبق الوجود ، الى أن جاء سائر وقلب هذه القضية وقال
أن الوجود هو الذى يسبق الماهية ، أى أن الانسان يوجد أولا ثم يكون هذا
أو ذلك بأفعاله . لكن هذا القلب - في نظر هيدجر - لم يخرج سارتر من
دائرة الميتافيزيقا التقليدية . يقول : « أن سارتر ليصوغ المبدأ الأساسى
للوجودية Existentialism على النحو التالى : الوجود يسبق الماهية . وهو

Ibid.,

(١١٠)

Ibid., p/ 57.

(١١١)

يفهم الوجود الخارجى *existentia* والماهية *essentia* حسب فهم الميتافيزيقا التقليدية التى تقول منذ افلاطون بأن الماهية تسبق الوجود الخارجى . وسارتر يقلب هذه القضية . لكن قلب قضية ميتافيزيقية يظل قضية ميتافيزيقية ، فهذه القضية بما هى كذلك تظل هى والميتافيزيقا فى نسيان حقيقة الوجود ، (١١٢) .

أما هيجر فلا يريد أن ينظر الى الانسان من خلال هذه العلاقة ، علاقة الوجود الخارجى والماهية ؛ ذلك أنه يتصور الانسان من خلال نظره أعمق من العلاقة السابقة ، انه ليفسره من خلال علاقته بالوجود ، بوصفه علواً ، ووجوداً متخرجاً – أى لا يكون الا خارج نفسه فى نور الوجود .

من هذا نخبين ارتباط الميتافيزيقا بالنزعة الانسانية ارتباطاً يجعلنا نقول ان محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها فى حقيقة الوجود يؤدى الى تصور جديد لماهية الانسان ، ففى « العود الى أساس الميتافيزيقا » يقول : « لكن تفكيرنا ان استطاع ان ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة الى أساس الميتافيزيقا ، فلا بد وأن يساعد فى احداث تغيير فى ماهية الانسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل » (١١٣) ، فبالعود الى أساس الميتافيزيقا – أى الوجود ، نتجاوز الميتافيزيقا ، وبتجاوز الميتافيزيقا يتوقف الانسان عن أن يكون ارادة من أجل الارادة *Wille zum Willen* وسيقدر على اكتشاف حريته الحقيقية ، وعندئذ يظهر الفرق بين الوجود والموجود ، وسيلح تذكر « سؤال الوجود » محل « نسيان الوجود » ، هذا النسيان الذى يميز عصرنا الحاضر ، والذى يحط من شأن كل ماهو تمريد وكل ماهو خر (١١٤) .

Ibid., pp. 71-73

(١١٢)

(١١٣) العود ٢٠٠ ص ، ص ٦ ٧٠

AV, S. 90.

:(١١٤)

ولنلخص الآن الخطوات التي سرناها على طريق هيدجر الفكري ، تمهيدا
لانتقال الى النقطة الأخيرة في هذا الفصل ، لا الأخيرة في طريقه هو ، فما
يزال سائرا عليه بعزم وثبات يثيران الإعجاب :

قلنا ان مقصد هيدجر هو أن يسأل عن معنى الوجود ، أن يؤسس
الميتافيزيقا . كيف ؟ ، بين أولا أن هناك فهما للوجود يحفل في صميم التركيب
الأنطولوجي للأنية . ومن ثم طفق يحلل المقومات والأحوال الأساسية للأنية
الإنسانية ، وهو التحليل الذي يؤلف عنده الأنطولوجيا الأساسية التي هي
يمثابة مقدمة ضرورية للبحث في الوجود . البحث في الوجود . كيف يبحث
هيدجر في الوجود ؟ ، بين أولا - من الناحية السلبية - أن تاريخ الميتافيزيقا
الغربية كله قد وقع في حال النسيان للوجود ، وانتبه أصحابه الى الوجود
بما هو كذلك ، ولم يفكروا في الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود ،
فنسيان هذا الفرق هو المنشأ الأصلي للميتافيزيقا الغربية . لذلك ، أخذ على
عاتقة تقويض هذه الميتافيزيقا تمهيدا لتجاوزها ، وفي تجاوزها تأسيس لها
من جديد ، وعود الى أساسها وماهيتها . الى الوجود نفسه . فما هو
هذا الوجود ؟ وما هو الفرق الأنطولوجي ؟ ، هذا ماسنينه في النقطة التالية :

- ج -

جواب هيدجر عن هذين السؤالين نجده في كتابه « مدخل الى الميتافيزيقا »
الذي نشر سنة ١٩٥٣ ، وان كان قد القى على هيئة محاضرات سنة ١٩٣٥ .
وهذا الكتاب يمثل فكر هيدجر الثاني أصدق تمثيل . فهو يبدأ بالسؤال
الأساسي للميتافيزيقا : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » ،
ويقول : « ان هذا السؤال هو اول الأسئلة جميعا ، وان لم يكن اولها من حيث
الزمن ، فالأفراد والشعوب يسألون أسئلة كثيرة قيمة أثناء تطورهم التاريخي
خلال الزمن . انهم يفحصون ويكتشفون ويختبرون قدرا كبيرا من الأشياء
قبل أن يقابلوا السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بأحرى عدم ؟ » .
اناس كثيرون لم يواجهوا هذا السؤال ألبتة . ولانعنى بالمواجهة مجرد أن
نسمع وانقرأ هذا السؤال بوصفه صيغة استفامية وانما أن نسأله ، أن نظهره ..

أن نستشعر حتميته . لكنه السؤال الأول بمعنى آخر - أى من جهة الترتبة . .
أولا لأنه أوسع الأسئلة ثانيا لأنه أعمقها ، وأخيرا لأنه أشد أساسية من
جميع الأسئلة ش (١١٥) .

لكن ، اليس من الممكن أن يظهر - أثناء وضع هذا السؤال - موجود
معين ، هو الانسان الذى يسأل هذا السؤال ويتميز به عن غيره ؟ يرد
هيدجر على ذلك بقوله : « أننا خلال سؤالنا لهذا السؤال نكون بعيدين عن
كل موجود جزئى وفردى ، عن كل هذا وذلك ، لأننا نعنى الموجود فى مجموعه ،
دون تمييز لأى موجود خاص . ومع ذلك فنمت شىء جدير بالملاحظة : ففى
ثناء التساؤل يظهر موجود من الموجودات - أعنى الانسان الذى يسأل
السؤال . لكن السؤال لا يجب أن يقتصر على أى موجود خاص . وعلى أساس
مجال انطباقه اللا محدود تكون الموجودات كلها سواسية من حيث القيمة ،
فأى فىل فى أى غابة هندية هو « موجود » مثله أى عملية احتراق كيميائى
تحدث على كوكب المريخ . » (١١٦) . معنى هذا أن الموجود الذى يقصده
هيدجر من سؤاله هو « الموجود فى مجموعه » . الموجود فى مجموعه ؟ ! ،
ماوجه الاختلاف إذن بينه وبين ما أخذه على الميثافيزيقين التقليديين من
اهتمام بالموجود فى كليته ومجموعه ؟ اليس فى هذا عدم اتساق فى تفكير
هيدجر أو على الأقل فى مصطلحاته ؟ كلا ، لأن السؤال الذى يضعه هيدجر
ليس هو : لماذا كان ثمت موجود ؟ فقط ، بل يضيف الى ذلك قوله : « ولم
يكن بالأحرى عدم ؟ » . وهذه الكلمات التى أضافها ليست مجرد تذييل فارغ
من المعنى ، وإنما يهدف من ورائها الى تأكيد الفرق الأنطولوجى بين الوجود
والموجود . ولنتبع هيدجر فى هذه النقطة الهامة ونستمع الى نص حديثه :

نبدأ بالصيغة الأبسط فى الظاهر والأدق فى الحقيقة ، للسؤال ، وهى :
لماذا كان ثمت موجود ؟ . أننا عندما نتساءل على هذا النحو ، فنحن نبدأ من
الموجود . والموجود موجود . انه معطى . انه يواجهنا ، وبالتالي يمكن أن

IM, pp. 7-8.

(١١٥)

Ibid., p. 10.

(١١٦)

نجدّه في أى وقت ، وهو - في مجالات معينة - معروف لدينا . ومن ثم :
فهذا الموجود الذى منه نبدأ ، نسأل عنه مباشرة لمعرفة ماهية أساسه ،
فالتساؤل يمضى مباشرة صوب أساس ما ٠٠٠ ولذلك فهو سؤال لايهتم أبدا
بالموجود بما هو كذلك وفي مجموعه .

لكن ، اذا وضعنا - على العكس من ذلك - السؤال في صيغة جملتنا
الاستفهامية الأصلية : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم » ؟
لتبيننا أن هذه الاضافة تمنعنا - في تساؤلنا - من أن نبدأ مباشرة بموجود
معطى من قبل على نحو لاجدال فيه . وتمنعنا من أن نضل - ابتداء من نقطة
البداء هذه - في البحث عن أساس يعد هو نفسه موجودا . انها لتجعل الموجود
يقوم - خلال التساؤل - في امكانية اللاوجود . وبذلك تكتسب « اللمية »
قوة ونفاذا مختلفتين تماما ، فلماذا ينزع الموجود من امكانية اللاوجود ؟
لماذا لم يسقط الى الورا في اللاوجود ؟ . الآن لم يعد الموجود هو ذلك الشيء
المعطى الحاضر ، وإنما يبدأ في التذبذب ، « وما على سؤالنا الا ان يكشف -
موقتا ، الموجود في تذبذه او تأرجحه بين اللاوجود والوجود . وبقدر
مايقاوم الامكانية القصوى للاوجود (العدم) فانه يقف في الوجود . لكنه لم
يتجاوز أبدا امكانية اللاوجود او يقهرها » (١١٨) « ان السؤال هو سؤال
عن الفرق الأنطولوجى ، فما هو اذن الفرق بين الوجود ومايقف في الوجود
او يسقط في اللاوجود (العدم) - ما الوجود مميزا عن الموجود ؟ هل هو
والموجود شيء واحد ؟ (١١٩) ، ذلك هو مقصد هيدجر من سؤاله : لماذا كان
ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ .

قد يبدو للبعض ان هيدجر يوضعه لهذا السؤال يلتزم يبحث الموجود ،

Ibid., p. 39.

(١١٨)

Ibid., p. 40.

(١١٩)

ويتجنب أى تأمل فارغ في الوجود • لكن ، ماهذا الذى يتساءل عنه حقيقة ؟
انه : لماذا يكون الموجود بما هو كذلك موجودا • انه ليتساءل عن أساس واقعة
او حقيقة هى أن الموجود مجرد وانه موجود على ماهو عليه ، أنه
لايوجد بالأحرى عدم • انه يتساءل أساسا عن الوجود ، عن وجود الموجود .
عن الموجود من جهة وجوده • يقول : « وعلى هذا ، نصل الى النتيجة التالية :
السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » يدفعنا دفعا الى
أن نضع السؤال الذى يسبقه ويتقدمه وهو : ماذا عن الوجود ؟ (١٢٠) .
أى ، ماحق الوجود ؟ هذا هو « السؤال » (باللف لام التعريف) • سؤال
الاسئلة جميعا ، الذى يجاهد هيدجر فى سبيل أن يجعل انسان العصر
الحديث يثير هذا السؤال اشارة تذكره بالوجود بعد أن وقع فى حال النسيان
له منذ أيام أفلاطون •

ويعترف هيدجر بصعوبة البحث فى الوجود ، لأن هذا الذى يجب أن نفكر
فيه تحت اسم الوجود ، مايزال غامضا ، فالبعض يذهب الى أن البحث
الذى يقوم به العلم لمحنة الموجود معرفة تجعلنا نسيطر عليه ، فيه الكفاية •
أما مجاوزة الموجود الى الوجود فتحثق ورمى فى عماية • هذا مايذهب اليه
أعداء الميتافيزيقا فى العصر الحاضر • لكن هيدجر لايتخلى عن البحث فى
الوجود حتى لو كان هذا البحث صعبا غير يسير ، فهو يقول : « اننا لننتساءل
هنا عن شيء ندركه بصعوبة بالغة • يبدو لنا أنه مجرد لفظ • وهو يعرضنا -
أثناء عملية تساؤلنا - للتوهم فريسة ضرب من الفتشية أو الوثنية اللفظية
fetichisme verbal • ولذلك يتحتم علينا أن نوضح كيفية تعلقنا بالوجود
أولا ، وفهمنا للموجود ثانيا • والشيء الأساسى فى هذا الصدد الذى يجب
أن نثبته فى تجربتنا هو أننا لانستطيع أن ندرك - على نحو مباشر -
وجود الموجود ذاته ، لا من خلال الموجود ، ولا فى داخل الموجود ،

أو في أى مكان (١٢١) ، •

لندع هيدجر نفسه يوضح هذا الشيء العصى على التوضيح ، مستعينا ببعض الأمثلة فيقول : « هناك ، عبر الشارع ، يقوم بناء مدرسة ثانوية •
انها موجود من الموجودات • ونحن نستطيع أن ننظر الى البناء من جميع الجهات ، ستطيع أن ندخله ونستكشفه من الداخل ، ابتداء من القبو الى الطبق العلوى • نلاحظ كل شيء نقابله في هذا البناء : الطرقات والسلالم وحجرات الدراسة ، وأجهزتها • في كل مكان نقابل الموجودات ، بل أننا لنجدها منظمة تنظيما محددا للغاية • والآن ، أين هو وجود هذه المدرسة الثانوية ؟ ومع ذلك ، فهذه المدرسة موجودة • البناء موجود • وإذا كان هناك شيء يرجع الى هذا الموجود ويتعلق به ، فهو وجوده ، على الرغم من أننا لانجد الوجود بداخله •

وليس قوام الوجود في واقعة النظر الى الموجود • ان البناء ليقوم هناك حتى لو لم ننظر ايه ، ماذلك الا لأنه موجود من قبل • فضلا عن أن وجود هذا البناء لا يبدو ابدا واحدا ونفس الشيء لكل واحد ، فهو بالنسبة لنا ، نحن الذين ننظر اليه من الخارج أو نمر أمامه ، مختلف عنه بالنسبة للتلاميذ الذين يجلسون فيه • لا لأنهم ينظرون اليه من الداخل فحسب ، بل لأن هذا البناء بالنسبة لهم هو موجود حقيقة ، وموجود كما هو • فمن الممكن أن نشم - ان صح هذا القول - رائحة الوجود لهذا البناء في فتحات انوفنا • فهذه الرائحة تنقل الوجود لهذا الموجود على نحو أكثر مباشرة وأشد حقيقة (أصالة) من أى وصف أو زيارة يمكن أن نقوم بها • ولكن - من جهة أخرى - لا يقوم وجود البناء على اساس هذه النكهة التي تسرى في الجو في مكان ما •

ماذا عن الوجود ؟ هل يمكن رؤية الوجود ؟ اننا نرى موجودات ، مثل

Ibid.,

(١٢١)

هذه القطعة من الطباشير • لكن هل نحن نرى الموجود كما نرى اللون والضوء والظل ؟ أم أننا نسمع ونشم ونتذوق ونلمس الوجود ؟ • أين يكمن الوجود وفي أى شيء يقوم ؟ (١٢٢) •

ويضرب هيدجر أمثلة أخرى عن أشياء أخرى ، وكلها تؤدي الى وضع السؤال : ماوجود الموجود في هذه الأشياء ؟ ، أين يحتجب الوجود ؟ ، ثم يقول : « ان كل الأشياء التي ذكرناها ماهي الا موجودات • ومع ذلك ، عندما نريد ادراك الوجود ، نكون دائما كمن يضع يده على لاشيء ، على فراغ ، فالوجود الذي نبحث عنه هنا أشبه بالعدم • ومع ذلك ، نرفض دائما الزعم الذي يقول بأن الموجود في مجموعه ليس بموجود » (١٢٣) •

لكن ، هل الوجود مجرد كلمة فراغة ، لاتعني شيئا واقعيا ، ملموسا ، ماديا • لقد قال نيتشه عن « أعلى التصورات » مثل الوجود بأنها « الدخان الأخير لواقع يتبخّر » ، فمن ذا الذي يريد أن يتتبع بخارا كهذا ، متى كانت الكلمة نفسها مجرد اسم يطلق على « غلطة كبرى *grande erreur* ؟ » الوجود بخار وغلطة ؟ ! ، ان كان ذلك كذلك ، فالنتيجة الوحيدة الممكنة هي ان ننبذ السؤال : « لماذا كان ثمت موجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ » فما قيمة السؤال اذا كان موضوع السؤال ماهو الا بخار وغلطة ؟ (١٢٤) ويتساءل هيدجر قائلا « هل يتكلم نيتشه الحقيقة ؟ أم انه كان هو نفسه آخر ضحية من ضحايا عملية طويلة من الخطأ والاهمال ••• أيرجع هذا الغموض الى الوجود نفسه ؟ وهذا الفراغ اعزى الى الكلمة نفسها ؟ ! أم نحن الذين يجب ان نلام على أننا سقطنا خارج الوجود ، رغم كل مجهوداتنا في تعقب الموجود ؟ (١٢٥) •

Ibid., pp. 41-42.

(١٢٢)

Ibid., p. 44.

(١٢٣)

Ibid.,

(١٢٤)

Ibid., p. 45.

(١٢٥).

ان هذه الأسئلة كلها ترتد - في نهاية التحليل - الى « سؤال الوجود » .
فهو الذى يثيرها ويدفعنا الى وضعها ددفعاً ، وهو في نظر هيدجر سؤال
مصيبي يتوقف عليه المصير الروحي للعالم الغربى كله . بعبارة أخرى نقول
ان التفكير في الوجود تفكيراً يجعل انسان العصر الحديث يتذكر سؤال
الوجود ، امر جوهري عند هيدجر ، لأن خلاص أوربا من سيادة النزعة
التكنولوجية - التى جاءت نتيجة الاهتمام بالموجود ونسيان الوجود - لن
يكون الا بالتفكير في الوجود ، وتجاوز الميتافيزيقا التقليدية ، وتأسيس
الميتافيزيقا الجديدة ، ميتافيزيقا الوجود . يقول : « أوربا هذه ، فى عمائها
المهلك ، هى على وشك ان تفتحر . هى اليوم تقع (كالبندقية) بين فكي
كسارة ، محصورة بين روسيا من جانب ، وأمريكا من الجانب الآخر .
وأمريكا وروسيا - من وجهة النظر الميتافيزيقية - نفس الشيء ، نفس الخرق
المقبض الكثيب الخفيف للتكنولوجيا الهوجاء الطليقة ، ونفس التنظيم الذى
لاحد له للانسان العادى . وفى زمن خضعت فيه أقصى أركان المعمورة لسيادة
التكنولوجيا ، وأصبحت هذه الأرض مستقلة اقتصادياً ، وحيث يمكن فيه ان
تنقل أى حادثة مهما كانت ، بغض النظر عن مكان وقوعها وزمانه ، الى
بقية انحاء العالم فى اية سرعة يرغبها المرء ، وحيث يمكن معايشة اغتيال
ملك فى فرنسا ، وحفلة سيمفونية فى طوكيو فى وقت واحد متعاصر . وعندما
لا يكون الزمان سوى سرعة تآنى وتعاصر وعندما ينظر الى الملاك
على انه الانسان العظيم فى الأمة ، وعندما ينظر الى اجتماعات الجماهير
التى يحضرها الملايين من الناس على انها حماسة - عندئذ ، يظهر وسط هذه
الجلبة سؤال : ما الغاية ؟ ، الام المصير ؟ وماذا بعدئذ . (١٢٦) .

لابد من تجاوز التكنولوجيا التى تميز عصرنا الحاضر ، وخاصة روسيا
وأمريكا . لكن ، كيف ؟ بالتفكير فى الوجود وتذكره ، فبذلك تتأسس

الميتافيزيقا بواسطة تجاوز الميتافيزيقا التقليدية لتتقن هي السبب الأصلي لمشكلة الاهتمام بالموجود بما هو كذلك ، ومنشأ نسيان الوجود .

ولئن كان هيدجر يخص أوروبا بمهمة الاستماع لنداء الوجود ، وتخليص الأرض من الانحلال الروحي الذي تعانيه ، فإنه يخص من بين شعوب أوروبا ، الشعب الألماني ، بتحقيق هذه المهمة ؛ لأنه « الشغل الميتافيزيقي على الأصالة » . يقول : « نحن محصورون بين فكي كسارة ، وشعبنا - لأنه في الوسط - فهو يعاني أقصى ضغط » . إنه الشعب الذي يجاوره أغنى الشعوب ، ومن ثم فهو أكثر تعرضا للخطر . وبالإضافة إلى ذلك ، إنه الشعب الميتافيزيقي على الأصالة . نحن موقنون من هذه الرسالة . لكن شعبنا سيكون وحده القادر على أن يصنع منها مصيرا ، أن نستطع أن يخلق داخل ذاته استجابة أو إمكانية استجابة إلى هذه الرسالة ، (١٢٧) . ويستطرد قائلا : « إن التساؤل : ماذا عن الوجود ؟ ، لا يعني شيئا أقل من أن نكرر بداية آينشتاين الروحية - التاريخية . لكي نحولها إلى بداية جديدة . (وهي التفكير في الوجود على نحو ما قام به الفلاسفة السابقون على سقراط) . ولكننا لانكرر بداية ما بردها إلى شيء من أشياء الماضي ، وهو الآن معروف ولا يحتاج إلا إلى أن يقلد فحسب ، كلا ، ذلك أن البداية يجب أن تبدأ من جديد ، على نحو أكثر أصالة ، وبكل ما يصاحب البداية الحقيقية من غرابة وغموض وخطورة . والتكرار - كما نفهمه - هو أي شيء إلا أن يكون استمرار مذهبنا للتقديم الجارى إلى الآن بمناهج قديمة ، (١٢٨) .

إن هيدجر ، وهو يسأل : ماذا عن الوجود ؟ لا يهدف من وراءه أن يقيم أنطولوجيا على طراز تقليدى ، لأن الأنطولوجيا التقليدية مثلها مثل الميتافيزيقا التقليدية والعلم - تبحث في الموجود بما هو كذلك ، وهو لا يريد به أيضا

أن ينقد الأخطاء التي يمكن أن نجدها في المحاولات السابقة ، لأنه - كما يقول - « يهتم بشيء مختلف كلياً وهو : الآنية التاريخية للإنسان ... » واعدتها الى نطاق الوجود ، الذي يتختم على الإنسان أصلاً أن يكشفه لنفسه ، (١٢٩)

ان السؤال بعبارة أخرى هو : هل الوجود مجرد كلمة فارغة ، ومعناه بخار ، أم أن مايتصف بالكلمة « وجود » يحمل في داخله المصير التاريخي للغرب ؟ . وبذلك ، يكون سؤال الوجود ومعه السؤال الأساسي للميتافيزيقا : لماذا كان ثمت وجود ولم يكن بالأحرى عدم ؟ سؤالين تاريخيين . لكن لا تصبح الميتافيزيقا بالتالي علماً تاريخياً ؟ يجيب هيدجر عن ذلك بقوله : « ان الميتافيزيقا والفلسفة ليسا بعلمين أبداً ، وليس في مقدورهما ذلك ، ولن يكونا كذلك في المستقبل ، لئلا تسألهما هو أساسه تاريخي » (١٣٠) ، ثم يستطرد قائلاً : « ولكي نفهم قولنا بأن التساؤل الميتافيزيقي للسؤال عن الوجود ، تاريخي ، يجب أن نفهم أولاً مايتأتى : التاريخ عندنا ليس مرادفاً للماضي ، لأن الماضي هو على وجه الدقة ما لم يعد يحدث . والتاريخ ليس هو الوقائع المعاصرة التي « تعبر » فقط ، تجيء وتذهب ، ذلك ان التاريخ بوصفه يؤثر ويتأثر ، والذي يعبر خلال الحاضر والذي يتحدد ابتداءً من المستقبل ، آخذاً الماضي على عاتقه ، انه على التدقيق الحاضر الذي يتلاشى فيما يحدث Geschehen (١٣١) ، » .

ذلك هو تفكير هيدجر في مسألة الوجود . ونتبين منه انه لا يقدم لنا إجابة جامزة عن « سؤال الوجود » ، فما هذا بهدف من أهدافه ، ان مقصده الأسنى - كما قلنا - أن يقودنا في طريق وضع السؤال ، وإثارة السؤال كفيلة بأن توقظنا من سباتنا الجمائلي ونسياننا للوجود . وتجاوز الميتافيزيقا

Ibid., p. 50-51.

(١٢٩)

Ibid., p. 53:

(١٣٠)

Ibid.,

(١٣١)

لأن يكون إلا بهذه الأثارة ، والا بالتفكير في هذا السؤال الأساسي . وقد يذهب للبعض الى أن تجاوز الميتافيزيقا عند هيدجر هو هدم للميتافيزيقا ، لكن الواقع أن تجاوز الميتافيزيقا يظل ميتافيزيقا (١٣٢) . انه عود الى أساس الميتافيزيقا ، ألا وهو الوجود .

- ٤ -

مما سبق نتبين أن المشكلة الأساسية التي اهتم بها هيدجر - الأول والثاني على السواء - هي : محاولة تجاوز الميتافيزيقا ، أي تأسيسها ، ففى تجاوز الميتافيزيقا بوصفها بحثاً في الوجود بما هو كذلك (الأنطولوجيا التقليدية) تأسيس لها بوصفها بحثاً في معنى الوجود بما هو حقيقة . وكانت الآتية (الأنطولوجيا الأساسية) هي موضوع اهتمام هيدجر الأول ، استخدم في تحليلها الفنونولوجيا ، واستهدف من وراء هذا التحليل توضيح الوجود واثارة السؤال عنه . وكان البحث في معنى الوجود أو حقيقته هو شغل هيدجر الثاني الشاغل ، استخدم فيه منهج التفكير المؤسس الماهوى ، دون أن يغفل بذلك البحث في الآتية ، وتكرار (بمعنى قراءة ما بين السطور واحياء) بعض النصوص من « الوجود والزمان » وتفسيرها تفسيراً ذاتياً جديداً . ولذلك ، فإن هيدجر الأول وهيدجر الثاني هما « واحد » ، وإن لم يكونا « نفس للشخص » ، فهيدجر ليس مجرد تكرار (بمعنى الاعادة الحرفية) لهيدجر الأول ، أى ليس « هو نفسه » هيدجر الأول . وكذلك ليس ثمة انفصال اوهوة بين هيدجر الثاني وهيدجر الأول بحيث تجعل منها اثنين مختلفين ، ذلك لأن هناك في الأساس « واحدة » تجمع بين الاول والثاني . وهذه الواحدة تتمثل في المشكلة الواحدة التي عنى ببحثها طوال طريقه الفكرى ، ألا وهي « مشكلة الميتافيزيقا » ، فلم يكن هدف هيدجر أن يهدم الميتافيزيقا - عندما تحدث عن تجاوزها أو قهرها - وإنما كان مقصده الأساس تأسيسها خلال التفكير في عملية الوجود . فالتفكير المؤسس « لايجت جذر الفلسفة (الميتافيزيقا) » ، بل يمهّد الأساس ويحرث الأرض لهذا الجذر (١٣٣)

Guilead, op. cit, p. 175.

(١٣٢)

(١٣٣) العود ص ٧٦ .

الفصل الثالث

الميتافيزيقا والأنطولوجية

- ١ - مارتير والتفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا
(١) الأنطولوجيا الفونومولوجية
(ب) ميتافيزيقا الأصول
- ٢ - هارتمان والتفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا
(١) الأنطولوجيا الجديدة
(ب) ميتافيزيقا المعرفة
- ٣ - سيسيز ونقد الأنطولوجيا والميتافيزيقا التقليديتين
(١) أنطولوجيا الشامل
(ب) ميتافيزيقا الشفرات
- ٤ - لافل وأنطولوجيا المشاركة
- ٥ - تلخيص

رأينا في الفصل السابق أن السؤال الأساسي عند هيدجر هو « سؤال الوجود » . ولذلك نعتنا ميتافيزيقاه بأنها « ميتافيزيقا الوجود » . والوجود في نظر هيدجر - ليس هو الوجود ، فتمت فرق بينهما أطلق عليه اسم « الفرق الأنطولوجي » . ورأينا كيف أخذ على الميتافيزيقا الغربية والعلم الحديث أن كلا منهما يعنى بالموجود وينسى « الوجود » . أن الإنسان الحديث - كما قال - قد سقط خارج الوجود ، وانحصر داخل حدود الوجود . ولذلك نادى هيدجر بتجاوز الموجود إلى الوجود كيما تتأسس الميتافيزيقا . ففي تجاوز الميتافيزيقا بوصفها بحثا في الموجود تأسيس لها بوصفها تفكيراً في الوجود .

ولكن باحثاً يدعى Diemer ، أخذ على هيدجر أنه قد نسي بذلك « سؤال الوجود » ، وطالب بالعودة إلى بحث الوجود ، أى إلى الأنطولوجيا التي تمثل موتاً وقضاءاً على الميتافيزيقا (١) . لكن الواقع - كما رأينا أن هيدجر ، وبخاصة هيدجر الأول ، هيدجر « الوجود والزمان » لم ينس البحث في الوجود ، وبالأذات الآتية . وهذا ما أطلق عليه اسم « الأنطولوجيا الأساسية » وأن كان قد طرح جانباً - في أعماله الأخيرة - مصطلح الأنطولوجيا لأسباب سبق أن ذكرناها . والحق أن هيدجر الأول ، الأنطولوجي ، عر أكثر تأثيراً - من خلال « الوجود والزمان » على الفلاسفة المعاصرين الذين يعنون بمشكلة الأنطولوجيا والميتافيزيقا - من هيدجر الثاني بأبحاثه القصيرة عن التفكير واللغة ، فما من فيلسوف معاصر يهتم بمشكلة الوجود والوجود إلى ورجع وانجذب - ضرورة - إلى هيدجر .

وفي هذا الفصل سنعرض لطائفة من الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بمشكلة التفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا . وسوف نلاحظ اختلافات كثيرة في تحديداتهم لهذه التفرقة ، رغم أن بعضهم - مثل لافل - لم يفرق بين

(١) Diemer, Alwin, *Einfuehrung in die Ontologie*, Meisenheim a glan, Hain, 1959, S. 11

الأنطولوجيا والميتافيزيقا . ونظر اليهما على أنهما مترادفان ، بل ان تعريف كل منهما للأنطولوجيا يختلف - في أحيان كثيرة - عن تعريفات الآخرين ، بحيث يصعب علينا أن نتكلم عن « أنطولوجيا » واحدة يندرجون تحت مميزاتها وخصائصها ، وإنما هناك «أنطولوجيات كثيرة » . مثل الأنطولوجيا الفنونولوجية عند سارتر ، والأنطولوجيا النقدية الجديدة عند هارتمان ، وأنطولوجيا التسامح عند بسبوز ، وأنطولوجيا المشاركة عند لاغل . لكن رغم هذه الاختلافات غُثمت عنصران مشتركان يجمعان بين هذه الصنوف المتعددة من الأنطولوجيا ، هما : النقد للأنطولوجيا القديمة التقليدية ، والاهتمام بالوجود - وخاصة الانسان في أحواله ومواقفه العينية . وبذلك صارت الأنطولوجيا أقرب الى التحليل والوصف منها الى البناء والتركيب على هيئة مذهب مغلق . ولاشك أن هذا يرجع الى المنهج الفنونولوجي الذي ما كان في مقدور أى فيلسوف من هؤلاء أن يمنع نفسه عن التأثير به ، حتى لو كان من الناقدين له .

أما عن الميتافيزيقا ، فقد اختلف موقفهم منها ، فمنهم من استبعدها ، ومنهم من غير معناها ، ومنهم من قبلها حسب التصور القديم لها ، بوصفها بحثا في الوجود . لكن الجديد حقا هو ما اضافته أنصار الاتجاه الروحي في الفلسفة الفرنسية - مثل لوسن ولافل - الى تعريف الميتافيزيقا ، وهو عنصر القيم ؛ فالميتافيزيقا عندهم تشمل مبحث القيم الى جانب مبحث الوجود . وهي اضافة ختمتها النزعة السائدة في العصر الحاضر والتي تدعو الى قلب القيم ، اخلاقية كانت او روحية . فان الحفاظ على القيم التي تجعل للحياة معنى ، هدف أساسى من أهداف الميتافيزيقى ، عند هذا الفريق .

ولنبدا الآن بسارتر :

- ١ -

يفرق سارتر بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا ، فالأنطولوجيا عنده هي الوصف الفنونولوجي للوجود الذى يقسم الى : « ما هو - لذاته » و « ما هو -

في ذاته ، و « ما هو - علة ذاته » ، و « ما هو - للآخرين » . أما الميتافيزيقا فهي البحث في أصول الوجود وبخاصة أصول « ما هو - ذاته » ، وما « هو - في ذاته » . فابتداء من الصفحات الأولى من « الوجود والعدم » ، وسارتر يحدد المقصود من مصطلح : أنطولوجيا ، بقوله : « ان الأنطولوجيا ستكون وصفا لظاهرة الوجود كما يظهر نفسه ، أى بدون توسط » ((٢) . ثم يلاحظ بعد ذلك « ان الأنطولوجيا بهذا المعنى تبدو لنا قابلة لأن تتخذ بوصفها شرحا (أو وصفا) explication لبناءات وجود الوجود ، فأكوذة بوصفها كلية » . أما الميتافيزيقا فسوف نحدثها - بالأخرى - بأنها ذلك المبحث الذي يميز الـ *l'existence de l'existant* عن الوجود الخارجى للموجود *l'existence de l'existant* ، أو باصطلاح هيتجر موجوبية الموجود ذلك أن كل ميتافيزيقا الاتتحقق الأ بعيان مباشر للامكان المطلق للموجود (٣) ، « وعلى هذا ، فإن مثل هذا البحث - الذى يتساءل عن أصل الوجود - ليس من اختصاص الأنطولوجيا ، وإنما هو يوقف على الميتافيزيقا وحدها . ولذلك ، لم يخص سارتر في « الوجود والعدم » ، الا بضعة صفحات - في نهاية الكتاب - للكلام عن المشاكل الميتافيزيقية ، سوف نعرض لها فيما بعد .

و « الوجود والعدم » هو - كما يدل على ذلك عنوانه الفرعى - « مجازلة لبناء أنطولوجيا فنومنولوجية » . والأنطولوجيا هي - كما رأينا - وصف لبناءات الوجود ، وهي تتميز عن الميتافيزيقا بوصفها بحثا في أصل هذا للوجود . ودخل هذا الوصف الأنطولوجى ، يحصر شائر نفسه ، فهو يتبع كل من هوسرل وهيدجر في رفضه للثنائية الكنتية : ثنائية الوجود والظاهرة ، ذلك ان الوجود - في نظره - هو مجموع الظواهر ؛ فليس ثمة موجود وراءها يختلف عنها . بعبارة أخرى ، ان الوجود هو كلية تجلياته

Sarte, *L'Etre et le Neant*, Galimard, 5^e édition (1946) (٢)

p. 14: (EN).

Ibid., pp. 385-359.

(٣)

ومجموعها . ومن ثم ، « بالنسبة الى الأنطولوجيا ، تكون مناطق الوجود
للوحيدة التي يمكن توضيحها وتحليلها ، هي مناطق : « ما هو - في ذاته » ،
و « ما هو - لذاته » ، والنقطة المثالية « لا هو - علة - ذاته » (٤) cause-de-soi.

- أ -

يبدأ سارتر كتابه « الوجود والعدم » بالتفرقة بين ضريبين من الوجود :
أحدهما « ما هو - لذاته » pour-soi (= الوعي . الكوجيتو) ، والآخر
هو « ما هو - في - ذاته » en-soi (الذي يتوحد مع عالم الأشياء) ، ومع
للوضوعية) . ويتميز هذا الأخير بأنه لا يتعلّق بذاته ، أي لا تربطه بنفسه
علاقة ما ، إنه هو ما هو ، بمنأى عن كل تغير وتحول وزمانية (التي لا تظهر
الا « بما هو - لذاته ») ، وفي حالة من الامكان contingency للكامل . وعلى
وعلى العكس من ذلك نجد أن « ما هو - لذاته » - الذي يتوحد مع الوجود
الإنساني - هو للذات الحرة التي تخلق وتصنع باستمرار وجودها . ويخصم
سارتر معظم كتابه لتحليل بناء هذا ان « ما هو - لذاته » ، تحليلا انطولوجيا
فنومولوجيا . ويبدأ بالسؤال عن العلاقة او الصلة rapport التي تقوم بينه
بين ان « ما هو - لذاته » وان « ما هو - في ذاته » . وواضح أن سارتر يتابع
هيدجر في فهمه للذاتية والوضوعية ، فهو لا ينظر اليهما على انهما شيئان.

(٤) يوجد في « للفتح » الحق بنهاية الترجمة الانجليزية « للوجود
والعدم » ، تلخيص موجز ومنحكم لهذه التفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا .
فالأنطولوجيا عند سارتر هي « دراسة بقاءات وجود الوجود مأخوذة بوصفها
كلية » . فالأنطولوجيا تصف الوجود ذاته ، والشروط التي بواسطتها كان ثمة :
« عالم وحقيقة إنسانية » اما الميتافيزيقا فهي « دراسة العمليات التي انشأت
هذا العالم بوصفه كلية عينية ومعينة » . وعلى هذا فالميتافيزيقا تعنى
بالمسئلة التالية : لماذا تكون الموجودات العينية على ما هي عليه . ويذهب
سارتر ان الميتافيزيقا هي بالنسبة الى الأنطولوجيا كالتاريخ بالنسبة الى
علم الاجتماع .

Ibid., p. 719.

منفصلان ، يجب أن تقوم بينهما علاقة ما ، وإنما يعد كلا منهما متعلقاً « مع » الآخر ، أى لا يقوم الا « مع » الآخر . لذلك ، فالسؤال عند سارتر هو عن البناء الكامل والعينى لهذه « المعية » ، معية الذاتية والموضوعية ، أو الذات والموضوع . يقول : « ان العينى لا يمكن ان يكون الا الكلية التركيبية ، حيث الوعى والظاهرة (ماهو - فى - ذاته) على السواء يؤلفان لحظتين (فى هذه الكلية) . والعينى هو الانسان فى العالم (٦) .

ومهمة الأنطولوجيا الفنومتولوجية عند سارتر هى تحليل هذا البناء ووصفه . لكن كيف يحقق ذلك ؟ وبأى وسيلة يتوسل ؟ يلجأ سارتر الى مايسميه بالموقف الانسانى النموذجية *conduites exemplaires* ، فيوضحها ويلها كيف يستخلص منها خصائص بناء الوجود الانسانى . واول هذه المواقف ، هو موقف التساؤل *l'attitude interrogative* ، أى موقف الانسان عنهما يتأمل فى نفسه وضعه الانسانى فى أية لحظة معينة . والتساؤل ينطوى على سلب ضمنى ذى شعب ثلاث : (١) عدم المعرفة أو التعرف ، (ب) والامكانية الدائمة على الاجابة السالبة أو النافية ، (ج) والحد الذى تقف عنده الاجاب المثبتة وتعبّر عنه على النحو التالى : « لانه كذا وليس كذا » وعلى هذا ، فالموقف التساؤلى يظهر الحقيقة الآتية . وهى ان السلب يحيط بالانسان ويكمن فى داخله . يقول : « ان الامكانية الدائمة للإلزام - وجود *non-être* التى تقوم خارجنا ودخلنا ، هى التى تشترط وتحدد أسئلتنا عن الوجود » (٧) .

وبد أن السلب الذى يتضمنه الموقف التساؤلى ما هو الا نموذج أو مثله على الحقيقة الأساسية التى مؤادها ان السلب محيط بالانسان وكامن فى وجوده وفى جميع مواقفه . ، ذلك ان الشرط الضرورى الذى يجعل فى مقدورنا ان

Ibid., p. 38.

(٦)

Ibid., p. 46.

(٧)

تقول : « لا » ، هو أن « اللا - وجود » حاضر دائما ، في داخلنا ومن خارجنا ،
أنه العدم الذي يكمن في الوجود » (٨) .

ويذهب سارتر الى أن السلب إنما ينشأ بالوجود الانساني ويصاحبه
دائما ، ويتجلى في سلسلة من الانتقاعات أو الاعدامات néantisations
التي براسطتها يجرب الوجود الانساني ويفهم ، ويؤثر في نفسه وفي العالم .
ومجموع هذه الانتقاعات أو الاعدامات يؤلف وجود الذات ، فالانسان يوجد
من حيث هو حال دائم من الانفصال عما هو موجود ، (٩) ، أى أنه يفتزع
نفسه دائما مما هو موجود ، أنه يتجاوز نفسه كما أنه يتجاوز أيضا :
موضوعاته نحو امكانياتها - أنه ليتجاوز وضعه دائما ويسمى نحو :
حقيقته الكاملة . وعلى هذا فالانسان لا يوجد على النحو الذي يوجد عليه
الشيء : (في - ذاته) ، إنما يخلق نفسه وعالمه في أية لحظة وفي أى موقف :

لن سارتر يوجد بين الوجود الانساني والحية . ذلك أن سلسلة التسوالب
أو الانتقاعات التي يؤلف الانسان بواسطتها نفسه وعالمه ، تؤلف في نفس الوقت
حريته الأساسية : « فالحرية تنشأ من سلب نداءات العالم ، أنها تظهر عندما
أفصل نفسي عن العالم الذي انغمس فيه ، كيما أتركه بوصفى وعيا » (٨) ، وعلى
هذا ، لاتكون الحرية - مفهومة بهذا المعنى - كيفية للانسان بين غيرها من
الكيفيات يتصف بها ، وليست شيئا يمتلكه الانسان أو يفتقر اليه حسب
وضعه التاريخي ، وإنما هي الوجود الانساني ذاته وبما هو كذلك . يقول :
« لن ما نطلق عليه اسم حرية هو ما يستحيل علينا تمييزه من وجود
« الحقيقة الانسانية » la réalité humaine ، فالانسان لا يوجد أولا لكي
يكون حرا بعد لك وإنما ليس تمت فرق بين وجود الانسان وكونه حرا
être libre » (١١) .

Ibid., p. 47.

(٨)

Ibid., p. 73.

(٩)

Ibid., p. 77.

(١٠)

Ibid., p. 67.

ويترتب على توحيد سارتر بين الوجود الانساني والحرية ، مسئولية الانسان الكاملة عن وجوده • ولكي يجسد فكرته عن الحرية والمسئولية ، يأخذ بفكرة هيدجر عن « ارتقاء » Geworfenheit الانسان في العالم وكونه مقنونا في « موقف » معطى من قبل ، فالانسان يجد نفسه وعالمه في وضع يبدو كما لو كان وضعاً خارجياً ، ليس من صنعه (وضع العائلة والطبقة والأمة والجنس ... الخ ، يدخل فيما يطلق عليه يسبرز - اسم المواقف الحدية النهائية) وكذلك الأمر بالنسبة الى موضوعات محيط الانسان وبيئته ، فهي موضوعات لينت ملك يديه ، لا يستطيع أن يتحكم فيها ، انها مصنوعة كالسلع أو البضائع ، شكلها واستعمالها محددان من قبل ومقننان • لكن هذا « الامكان » الأساسي لوضع الانسان ، هو نفسه شرط حريته ومسئوليته ، ذلك أن وضعه نلمكن يصبح وضعه « هو » الخاص ، بقدر ما يغمس فيه ويلتزم به ، يقبله أو يرفضه • فما من قوة على الأرض أو في السماء ، تستطيع أن تدفعه الى التخلي عن حريته : انه هو نفسه ، وهو وحده ، الذي يجب أن يقرر وان يختار ما يكون آياه •

يرى سارتر أن الانسان حسب تعريفه (أى بفضل أنه لا يكون ، بوصفه موجوداً - لذاته - الا بالتحقيق الدائم لامكانياته) ليس شيئاً آخر سوى خلق ذاتي ، أى أن الانسان هو ذلك الذي يخلق نفسه بنفسه ، لأن وجوده يتوحد مع فاعليته (= أعماله) أو بالأحرى مع أفعاله الحرة • يقول : « ان الانسان هو ما يفعل ، والعكس بالعكس ، أى ان كل شيء موجود هو مشروع انساني » ، فالانسان يغمس في حياته ، يرسم شكلها ، وليس ثمت شيء خارج عن هذا الشكل ... ان الانسان ليس شيئاً آخر سوى سلسلة من المشاريع entreprises • انه المجموع الكلي والمنظم للعلاقات التي تؤلف

واضح هنا أن سارتر يستخدم مصطلح هيدجر « Dasein » في ترجمته الفرنسية للخطئة - والتي أشاعها لأول مرة كوربان - وهي le réel
humaine (= الحقيقة الانسانية •)

هذه المشاريع، (١٢) والوجود الفعلي الانساني هو - في أية لحظة - مشروع محقق . رسمة الانسان نفسه ونفذه بحرية تامة ، او بعبارة أخرى نقول : ان وجود الانسان الفعلي الخارجى ليس شيئاً آخر سوى مشروعه الأساسى . الوضع الفعلى للانسان لا ينطبق أو لا يتطابق أبداً مع امكانياته ، ذلك ان وجوده يظل دائماً وجوداً - فى - حاجة الى manque (أى وجوداً ناقصاً) . والحاجة ليست حاجة الى شئ ، بحيث أنها تختفى عند اشباعها ، وانما هى تجد للسلب الأساسى فى الوجود الانسانى . يقول : « ان الحقيقة الانسانية ليست شيئاً يوجد أولاً ، لكى يحتاج بعد ذلك الى هذا الشئ اوداك ، انها لموجود بوصفها حاجة وفى وحدة تركيبية حميمة مع ما تحتاج اليه . . . والحقيقة الانسانية تدرك - بمجيئها الى الوجود - ذاتها بوصفها موجوداً ناقصاً . . . ان الحقيقة الانسانية هى تجاوز مستمر نحو تطابق لا يتم أبداً ، (١٣) .

ان الوجود الانسانى ليخفق بالضرورة فى الاتحاد او التطابق مع ذاته . بعبارة أخرى ، ان « ماهو - لذاته » يجاهد باستمرار فى سبيل أن يصير « ماهو - فى - ذاته » . ان يصير ثابتاً وكثيفاً ، وأساساً لوجوده الخاص . لكن هذا المشروع الذى يهدف الى جعل « ما هو لذاته » « ماهو - فى - ذاته » ، ولعكس بالعكس ، مشروع مقضى عليه بالافاق . وهذا الافاق الأنطولوجى يشكّل وجود الانسان بأكمله . ويسرى فيه . يقول : « ان الحقيقة الانسانية تعاني فى وجودها . . . لأنها فى الواقع لا تستطيع أن تحصل على « الوجود - فى - ذاته » دون أن تفقد « الوجود - لذاته » . وعلى عذا ، فهى - فى جوهرها وعى (أو ضمير) شتى ، (١٤) .

وبذلك وصل التحليل الأنطولوجى عند سارتر الى النقطة المركزية فى

Ibid., p. 57. f.

(١٢)

Ibid., 132 f.

(١٣)

Ibid., p. 134.

(١٤)

فلسفته ، ٧١ وهى تعيين الوجود الانسانى بوصفه اخفاقا échec ، فكل العلاقات الانسانية الأساسية ، « المتسرع الانسانى » بأسره واقع تحت اسر هذا الاخفاق . لكن ، بما أن الاخفاق دائم ولا يمكن تجنبه (طالما انه هو الخاصية الأنطولوجية للوجود الانسانى) - فانه هو أيضا الأساس والشرط للضروريين للحرية الانسانية ، فالحرية لا تكون الا بقدر ما تجعل الانسان « ملتزما » ومنغسا فى داخل وضعه الممكن ، الذى يمنعه بدوره من أن يصير مؤسس وجوده - لذاته . بذلك تقبم وتقفل دائرة التعينات الأنطولوجية identifications ontologiques انها تشمل : الوجود والعدم ، الحرية والاخفاق ، الاختيار المستول والتعين الممكن . والتطابق بين الأضداد ، لا يتم خلال عملية (دياكتيكية) ، وإنما من خلال تحقق هذه الأضداد بوصفها خصائص أنطولوجية .

ان التحليل الأنطولوجى « لما هو - لذاته » يؤلف الاطار الذى يفسر سارتر بواسطة وجود الآخر *Existence d'Autrui* . وهذه النقطة تمثل مشكلة منهجية على جانب كبير من الأهمية ؛ ذلك أن سارتر اتبع التصور المثالى للوعى بالأنأ أو الذات (الكوجيتو) بوصفه أصلا ار « خالقا » ترنسندنتاليا للوجود بأسره ، لدرجة انه (اى سارتر) يواجه دائما خطر الوقوع فى اسر الأثانة Solipsisme الترנסندنتالية . وقد واجه هذا التحدى عندما نقد كلا من مسرل وهيدجر ، حيث بين فى هذا النقد أن محاولتهم التى تستهدف وجود الآخر بوصفه واقعة أنطولوجية مستقلة عن الأنأ ، محاولات أصابها الاخفاق ، لأن وجود الآخر - فى هذه المحاولات - منغمس ، بدرجة تقل او تزيد ، فى وجود الأنأ (١٥) . وسارتر نفسه يرفض كل الجهود التى تهدف الى استخلاص وجود الآخر استخلاصا أنطولوجيا ، فهو يقول : « لنأ نواجه الآخر ولا ننشئه (بالأنأ) (١٦) » ، ذلك أن وجود الآخر هو من طبيعة لا تقبل الرد irréductible

Ibid., p. 288 f.

(١٥)

Ibid., p. 307.

(١٦)

لكن الانا او الكوجيتو - فيما يقول - لا يهدنا الا بنقطة الابتداء لنهم وجود الآخر ، لأن كل « وافعة ممكنة » وكل « واقعة ضرورية » لا تكون كذلك (ممكنة وضرورية) الا بفضل الكوجيتو ومن أجله . يقول : « ان الكوجيتو يجب ان يقتضى خارج ذاته على الآخر . . . ويجب ان نطلب من « الموجود - لذاته » ان يقدمنا الى « الموجود - للآخر » ، ومن المحابطة للباطنة ان تقذفنا الى داخل الطو المطلق » (١٧) .

ان تجربة الكوجيتو التى تحقق الوجود المستقل للآخر ، هى « تجربة ان يكون المرء منظورا اليه من انسان آخر ، فان كون الانسان موضوعا للرؤية من انسان آخر ، تؤلف - بالنسبة الى الكوجيتو - وجود الآخر » . « ذلك ان ادراكى للآخر فى العالم بوصفه انسانا » ما « ليتعلق بإمكانيتى ان اكون منظورا من جانبه . . . فالآخر هو - من حيث المبدأ - ذلك الذى ينظر الى . . . » (١٨) فنظرة الآخر تصبح عنصرا مؤلفا للعلاقات الأساسية المتبادلة بين الوجودات الانسانية . ويضرب سارتر مثلا يوضح به ذلك . وهو مثل الحب الذى يتلصص من خلال ثقب الباب ، فى هذا الموقف يشعر فجأة أنه منظور اليه من شخص آخر . وبهذه النظرة يصبح شخصا يعرفه انسان آخر . يعرفه فى وجوده الباطن الداخلى ، وهذا هو الوجود الذى يراه الآخر . ان امكانياته الخاصة تسلب منه ، فهو لا يستطيع ان يخفى نفسه حيث اراد الاختفاء ، ولا يستطيع ان يعرف ما يود معرفته ، ويصير اعماله بأسره مركز ومعنى جديدا ومختلفان ؛ فعالمه يصبح وكأنه عالم الآخر ، وكما لو كان عالما - للآخر . وعلى هذا ، فان وجوده يظهر كما لو كان وجودا « تحت تصرف حرية الآخر » (١٩) . فنظرة الآخر تحيلنى الى موضوع ، تحول وجودى الى « طبيعة » . تسلب امكانياتى وتجعلها منفصلة او مغتربة عنى ، وتسرق

Ibid., p. 808 f.

(١٧)

Ibid., p. 513.

(١٨)

Ibid., p. 320.

(١٩)

عالمى . يقول : « اننى بظهور الآخر ، اكون مجرد مظهر او طبيعة ، فوجود الآخر هو خطيئتي الأصلية » (٢٠) .

ولذلك ، فان ظهور الآخر يحول عالم الأنا الى عالم صراع ومناغسة واستلاب *aliénation* وتشويؤ *réification* فالآخر هو « الموت المتحجب لامكانياتي » . ان الآخر هو ذلك الذى يغتصب عالمى ، والذى يجعلنى « موضوعا للتقويم » ، والذى يعطينى او يمنحنى « قيمتى » . وعلى هذا فحالة كونى منظورا تجعل منى موجودا بلا اى دفاع ضد حرية ليست حريتى . وبهذا المعنى ، قد نعد أنفسنا « عبيدا » بقدر ما نظهر للآخر . لكن هذه العبودية ليست نتيجة - تاريخية وقابلة للتجاوز - لحياة وعى مجرد (٢١) .

هذا للتصور للآخر بوصفه خصما للأنا ، يستخدمه سارتر أساسا لتفسير للعلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية . وهى علاقات جسدية فى المقام الأول . لكن الجسد يخل فى هذه لعلاقات ، لا لمجرد أنه « شىء » ، أو عضو فيزيائى - بيولوجى ، وإنما بوصفه مظهرا أو تجليا لفردية الأنا وامكانها فى صلتها بالعالم (٢٢) . والتجربة الأصلية للآخر ، من حيث هى مصدر للاستلاب والتشويؤ ، تتطلب نوعين من رد الفعل يؤلفان طرازين أساسيين من طرز العلاقات المتبادلة بين الموجودات الانسانية . فاما ان تحاول الأنا ان تسلب حرية الآخر وسيادته ، وان تجعله شيئا موضوعيا ، يعتمد - بكلية - على الأنا ، أو ان تستوعب حرية الآخر وتمثلها وتقبلها بوصفها أساسا لحرية الذات الخاصة (٢٣) . والموقف الأول (رد الفعل الأول) يؤدى الى السادية (حب التعذيب) ، أما الموقف الثانى فيفيض الى الماسوشية (حب للتعذب) . لكن الاخفاق الأساسى الذى يميز كل المماريع الوجودية للأنا ، يميز أيضا

Ibid., p. 320.

(٢٠)

Ibid., p. 326.

(٢١)

Ibid., p. 391.

(٢٢)

Ibid., p. 340.

(٢٣)

المحاولات التالية : الاستعباد الكامل للآخر يحوله الى شيء ، ويعدمه عليه . وكذلك الأمر بالنسبة للخضوع او الامتنال الكامل للآخر ، فانه يحول الأنا الى شيء ، يعدمها بوصفها ذاتا حرة ، ويعدم بالتالى الحرية التى تسعى الأنا الى استردادها والحصول عليها ، فالاختناق فى الموقف السادى يؤدى الى اعتناق الموقف الماسوتستى والعكس بالعكس : « ذلك أن كلا منهما موت للآخر ، أى أن اخفاق الواحد منهما يدفع الى اعتناق الآخر » وعلى هذا . فان علاقاتى مع الآخر ليست دياكتيكية وانما دائرية ، على الرغم من أن كل محاولة تثرى باخفاق الأخرى (٢٤) ، وبذلك ، فان العلاقتين الانسانييتين الأساسيتين تنفسي وتخطم كل منهما الأخرى على لاتوالى (٢٥) .

• ان الموقف الممكن والوحيد الذى يتبقى بعد ذلك نحو الآخر ، والذى يهدف الى تحطيمه ، هو موقف الكراهية . بيد أن هذا الموقف يخفق أيضا فى تحقيق النتيجة المطلوبة : أولا وهى تحرير الأنا ، ذلك انه حتى بعد موت الآخر (أو الآخرين) ، فانه (أو انهم) يظلون فى وعى الأنا .

لكن ما هى النتيجة ؟ النتيجة هى : انه ما دامت : « كل المواقف المعقدة التى تربط الموجودات الانسانية بعضها ببعض ، ما هى الا تنويعات على هذين الموقفين (أى السادية والماسوشية) وموقف الكره » (٢٦) ؛ فما من مخرج هناك من دائرة الاخفاق . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يجب على الانسان أن « يلتزم » أو أن ينفخس فى موقف من هذين الموقفين ؛ لأن حقيقته تقوم فى مثل هذا « الالتزام » فحسب . وعلى هذا ، فبعد اخفاق كل محاولة « لا تبقى للموجود - لذاته سوى أن يعود الى داخل الدائرة وأن يتأرجح وان يتقلب الى مالا نهاية - من موقف الى آخر من هذين الموقفين

Ibid., p. 340.

(٢٤)

Ibid., S. 484.

(٢٥)

Ibid., p. 477.

(٢٦)

الأساسيين (٢٧) ٠ فكان الإنسان هو سيزيف جديد يؤدي مهمة لا معقولة .
لكن سارتر يضيف قائلا « إن هذه الاعتبارات لا تستبعد إمكانية قيام أخلاق
للتحرير والخلاص . بيد أن مثل هذه الأخلاق تتطلب قلبا للقيم ، وهو أمر
لا نستطيع أن نناقشه في هذا الكتاب » .

لقد بدأ التحليل الأنطولوجي بالترديد بين الأنا (الكوجيتو) والحرية ،
وحرية الأنا - كما بين سارتر - ترتبط « بامكان » موقفها . وجميع المحاولات
التي تبذلها لكي تكون أساس وجودها ، محاولات مقضى عليها بالاختناق .
والجزء الأخير من « الوجود والعدم » يبرز فيه سارتر التوحيد الأنطولوجي
بين الموجود الانساني والحرية .

وسارتر يرى أن التبرير لا يمكن أن يكون ذلك الذي تصوره الفلسفة
المثالية التقليدية ، أي التمييز بين الحرية الترنسندنتالية والحرية
(الامبريقية) ، ذلك أن مثل هذا الحل لا يمكن بحال أن يكون وافيا بمقصوده ،
لأن تطيله للأنا لا ينحصر في داخل الإطار أو البعد الترنسندنتالي - الأنطولوجي
فمنذ أن اعترفت الأنا - في الجزء الثالث من كتابه - بوجود الآخر بوصفه
، واقعة ضرورية ، وفلسفته خرجت من ميدان الأنطولوجيا البحث ودخلت
ميدان العالم الأونطيقى (التجريبي) باصطلاح هيدجر .

ولذلك ، فإن سارتر لا يمكن أن يدعى أن فلسفته في الحرية ، فلسفة
ترنسندنتالية أنطولوجية ، وإنما هو يزعم أن فلسفته - على العكس من
فلسفة هيدجر (الذي ظل تحليله الوجودي في حدود الأنطولوجيا الخاصة) -
« مذهب » ، أي مذهب وجودي ، أي وجهة نظر عامة *Weltanschauung*
تشتمل على موقف محدد من الحياة والعالم ، وتتضمن أخلاقا محددة
وهذهما في الفعل . ومن ثم ، تحتم على سارتر أن يبين فعلية أو واقعية

Ibid., p. 484.

(٢٧)

تصوره للحرية الانسانية ، وبالتالي فعلية التصور « الوجودى » كله للانسان .
والجزء الأخير من « الوجود والعدم » مخصص ، أساسا ، لاثبات ذلك .

ان سارتر يحاول أن يبرهن على أن التحديد الأنطولوجى يحدد بالفعل
« الحقيقة الانسانية » . ان الانسان هو فى الحقيقة وبالفعل الموجود الحر -
لذاته . الذى تقدمه الأنطولوجيا الوجودية .

لقد سبق أن رأينا الانسان من حيث هو « وجود - لذاته » لا يكون عند
سارتر الا بمقدار ما « يحقق ذاته » . فهو فى جوهره فعل ، أو عمل .
أو غاعلية . « فالانسان حر لأنه لا يكوى ذاته ، وانما حضور الى ذاته
présence à soi . فالموجود الذى يكون هو ما هو لا يمكن أن يكون حرا .
ذلك ان الحرية هى - على وجه التدقيق - للعدم الذى يكون فى صميم
الانسان ، والذى يدفع الحقيقة الانسانية الى أن تخلق ذاتها بدلا من ان
تكون غصص » (٢٨) .

وهذا « للخلق الذاتى » يصدق على كل لحظة من لحظات حياة الانسان :
فسواء فعل أو لم يفعل ، سواء كان موجودا أو لم يكن - غانه هو نفسه عند
« اختيار » هذا البديل أو ذلك ، وكان اختياره حرا باطلاق : « ان لاختيارنا
هو فى الحقيقة لاختيارنا الاصلى (٢٩) » .

وقد يقول قائل ، اعتراضا على قول سارتر بالحرية المطلقة : ان الانسان
هو فى الحقيقة متعين بوضعه الاجتماعى والتاريخى ، وهو الوضع الذى يعين
بدوره مجال حريته ومضمونها ومدى « اختياره » . فلنكن « الحقيقة الانسانية »
على سبيل المثال - عاملا فرنسيا يعيش تحت ظل الاحتلال الالمانى . ان
حريته هنا فى هذا الظرف .، محدودة ، واختياره مقيد ومقرر من قبل ، لكن

Ibid., p. 516.

(٢٨)

Ibid., p. 539.

(٢٩)

سارتر يرد على هذا الاعتراض بقوله : ان الانسان يظل حرا حرية مطلقة . حتى وهو في اشد المواقف قهرا وجبرا وتعينا . صحيح أن العامل قد يعيش في حالة من العبودية والقهر والاستغلال الفعلي ، لكنه « اختار » بحرية هذه الحالة . وهو حر في تغييرها في أية لحظة . انه اختارها بحرية ؛ لأن « العبودية » و « القهر » و « الاستغلال » لا يكون لها معنى الا لما هو - لذاته ، و « بما هو لذاته » ، الذي وضع وقبل هذه القيم ولا يزال يعانها . ولديه الحرية في تغيير وضعه في أية لحظة يشاء ، لأن هذه القيم لن يكون لها وجود عندما يمتنع أو عندما يتوقف عن وضعها وقبولها ومعاناتها ، وسارتر يفهم هذه الحرية على أنها حرية فردية ، ويفهم قرار تغيير الوضع على أنه مشروع حردي ، وينظر الى فعل التغيير على أنه مخاطرة فردية .

وإذا كان مثل هذا الفعل الفردي يعني للعامل احتمال فقدانه لوظيفته ، فإنه قد يؤدي إلى تشرده أو سجنه أو حتى موته ، فإن هذا لا يقلل من حريته المطلقة ، ذلك أنه لأمر من أمور الاختيار الآخر أن يعطي المرء من قيمة الحياة والأمان على التشرد والسجن والموت . وعلى هذا فإن القضية الوجودية تؤدي حتماً إلى التصور المثالي الذي مؤداه أن الانسان حر ، حتى ولو كان مقيدا بالاعلال . أو كما قال سارتر : « إن أسوأ الجلاذ لا يمكن أن تمنعنا من أن نكون أحراراً » (٣٠) . لكن سارتر لا يريد أن يفهم هذه القضية وأن نفهم بمعنى الحرية « الداخلية » ، فحسب ، فالعبد حر بالفعل في أن يكسر قيوده ، لأن معنى القيود لا ينكشف الا في ضوء الهدف الذي يختاره : اما أن يظل عبداً أو أن يغامر وأن يجازف من أجل أن يحرر نفسه من العبودية ، فالحرية لاتنبثق عند سارتر الا من مواقف الجبر والقهر . يقول في « جمهورية الصمت » واصفا فترة الاحتلال الألماني لفرنسا : « لم تكن في يوم أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال الألماني . لقد فقدنا في أثنائها كل حقوقنا ابتداء من حق الكلام ، كنا نتلقى الامانات في وجوهنا كل يوم ، متقبلين إياها في صمت » وباسم

Ibid., p. 587.

(٣٠) .

اي إدماء أو آخر - كعمال أو يهود أو مسجونين سياسيين - كنا نفنى بالجملة . وكانت تواجهنا في كل مكان - في الجرائد وعلى الشاشة البيضاء .. صورتنا الباعثة التي أراد منا قاهرونا أن نقبلها ، لهذا كله كنا أحرارا . فلأن سم النازي قد تسرب الى أفكارنا ، كانت كل فكرة تعد انتصارا . ولأن البوليس ذا القوة الشاملة حاول تكميم أفعوانا بالقوة كانت كل كلمة تحمل قيمة اعلان المبادئ ، ولأننا قتلنا فكل حركة من حركاتنا كانت لها خطورة الالتزام الوقور ..

للنفي والأسر ، والموت خاصة - وهي الأمور التي نرتد خوفا من مواجهتها في الأيام السعيدة - صارت بالنسبة لنا الموضوعات العسادية لاهتمامنا . أدركنا انها ليست بالأحداث التي لا مفر منها ، وليست كذلك بالأخطار الدائمة ، وانما نظرنا اليها كأنما هي قدرنا ومصيرنا والمصدر العميق لحقيقتنا بوصفنا بشرا . عشنا في كل لحظة المعنى الكامل لهذه العبارة للصغيرة : « الإنسان فان ! » . والاختيار الحر الذي اتخذته كل منا لحياته كان اختيارا حقيقيا لأنه اختيار اتخذ وجهه لوجه مع الموت ... ان سر الإنسان لا يكمن في عقدة أوديب أو في عقدة نقصه ، بل هو حد حريته الخاصة . وتبهرته على مقاومة التعذيب . والموت ...

لقد تمت ظروف النضال لأولئك الذين أنخرطوا في سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد ، فهم لم يحاربوا « على المكشوف » مثل الجنود ، بل كانوا في كل الظروف متوحدين ... قتلوا في وحدة .. أسروا في وحدة ... واجهوا التعذيب متوحدين عراة في حضرة معذبيهم ... المسؤولية المطلقة في الوحدة المطلقة ، ليس هذه هو التعريف الكامل للحرية ؟ ومن ثم اقيمت وسط الظلام والدم جمهورية هي أقوى الجمهوريات جميعا . أدرك كل مواطن من مواطنيها انه قد وهب نفسه للكل ، وحقق كل منهم - في عزلة مطلقة - مسؤوليته ودوره في التاريخ . وبالاختيار لنفسه في حرية اختار للحرية للجميع ، وهذه الحرية الخالية من المنظمات والجيش والعساكر

كانت مكسبا لكل فرنسي ، يثبت دعائمه الروحية في كل لحظة ٠٠٠ لقد كانت
جمهورية الصمت والظلام (٣١) ، ٠

تلك هي التجربة الحية أو الموقف النهائي المأموس الذي عاناه سارتر
بنفسه ، فدفعه الى القول بالحرية المطلقة التي تنفث في مواقف الجبر والقهر ،
وهي مواقف ليست مفروضة علينا ، وليس في مقدورنا تغييرها ، كما تصورنا
بسهولة أن تكون ، بل هي - عند سارتر - مواقف يعاني فيها الانسان حريته من
أجل أن يعمل على تغييرها والتحرر منها ، فالذي يرضى بالموقف الحاسم على
أنه « متدر ومكتوب » هو العبد ٠ والانسان لن يكون نفسه الا بالحرية الملتزمة
التي يكون بها مسئولاً ، لا عن جماعته فقط بل عن البشر أجمعين ٠

٠ لن مواقف الجبر والقهر هي شروط الحرية ٠ وكل التصديقات والعقبات
والتحديدات لحريتنا هي من صنعنا وتظهر معنا ، انها أجزاء من « المشروع » الحر ،
الذي هو وجودنا الخارجى الفعلى (٣٢) ٠ ويذهب سارتر الى أن الوضع الذي
يتلوم ويكبت حريتنا ، لا يمكن أن يكون حجة ضد حريتنا ، ذلك أن الحرية
تنبت من خلاله ، فالصخرة التي تمثل مقاومة شديدة اذا ما أردت أن تحركها
عن مكانها ، ستكون - من ناحية أخرى - خير معين لى اذا ما أردت أن اتسلقها
كبا أتمنى وانظر الى ما حولها من مناظر (٣٣) ٠

وسارتر لا يتردد في أن يدفع هذا التصور الى أقصى نتائجه ، فإن تكون
فرنسيا أو عاملا يهوديا ، فما ذلك الا نتيجة « لخلق » ما هو - لذاته ،
لنفسه ٠ وبالمثل ، نستطيع أن نقول أن العقبات والعراقيل التي يضعها المجتمع
في طريق اليهود لا تكون ، الا لأن اليهود « اختاروها » وقبلوها ٠ يقول سارتر

Quoted from Heinemann's «Existentialism and the
Modern Predicament», Harper, N.Y., 1958, pp. 113-114.

EN, p. 562, p. 569.

(٣٢)

Ibid., p. 562.

(٣٣)

« ان امثال الشعارات التالية : «ممنوع على اليهود الدخول هنا ٢٠٠٠» ، و «مطعم يهودى . ممنوع على الاريين أن يدخلوه» الخ – نقول ان امثال هذه الشعارات لا يمكن أن يكون لها معنى الا على اساس ومن خلال اختيارى الحر(٢٤) ، ثم يقول بعد ذلك : « وانه إبادراك حرية المعادين للسامية وبالتسليم بهذا الوجود – اليهودى *etre-puif* الذى امثله فى نظرهم ، فانه ليعيدو « كونى يهوديا » وكأنه حد موضوعى خارجى لوقفى ووضعى . ومن ناحية أخرى ، اذا كان يسرنى ان انظر اليهم على أنهم موضوعات ، فان « كونى يهوديا » سوف يخفى ثورا ليفسح الطريق للوعى البسيط بكونى علويا جرا (٢٥) » .

ان كلام سارتر عن الحرية الانسانية يصل هنا الى نقطة استئصال الذات ، فالاضطهاد والتعذيب والاحتلال هي فى حقيقة الأمر دليل على انعدام الحرية فى هذا العالم ، رغم انها تبدو – فى نظر سارتر – كما لو كانت أمثلة على وجود الحرية الانسانية . ان برهنة سارتر صحيحة من الناحية الأنطولوجية . لكننا – من ناحية الواقع – بعيدة عن « الحقيقة الانسانية » ، ولذا كان فى مقثور الفلسفة ، بفضل تصوراتها الوجودية – الأنطولوجية عن الانسان اى الحرية ، ان تبرهن على ان المضطهد والمضطهد ، أو المذبذب (بفتح الذال) والمذبذب ، يظلان حريين مطلقا . ويظلان صاحبي اختيار مسئول ، فعتنئذ تنحط هذه التصورات الفلسفية الى مستوى الأيديولوجية ، أيديولوجيا تقدم نفسها بوصفها مبررا جاهزا فى يد المذبذبين والمضطهدين ، الذين هم أنفسهم جزء هام من « الحقيقة الانسانية » أو الواقع الانسانى . صحيح ان « ما هو – لذاته » ، بما هو كذلك ، يظل خرا حتى وهو بين ايدي مختلف المذبذبين والمضطهدين الذين يقدمون مختلف الفرض لممارسة حريته الانسانية ، لكن هذه الحرية تهتز بحيث تصبح غير ذات موضوع ، ومن ثم تقضى على نفسها . ان الاختيار الحر بين الموت والعبودية ما هو بحرية ولا اختيار ، لان كلا من البديلين يحطم « الحقيقة الانسانية » التى من المفروض ان تكون

Ibid., p. 607.

(٢٤)

Ibid., p. 610.

(٢٥)

هى الحرية . و « ما هو - لذاته » أو « الكوجيتو » الديكارتي ، انتهى
 عد مركزاً ومقاماً للحرية فى وسط عالم يسوده الاختناق والاستبداد . ثم يعد
 نقطة الانطلاق لقهر العالم العقلى والمادى ، بل هو الملجأ الأخير للفرد فى عالم
 لا معقول . ولا يزال هذا الملجأ - فى فلسفة سارتر - متميزاً بصفات الخصائص
 التى كان يتميز بها المجتمع الفردى أيام مجده وقوته ، فان « ما هو - لذاته »
 بيد - عند سارتر - وكأنه يتصف بالاستقلال المطلق والسيادة التامة
 وإلاهتلاك الكامل ، فى حين ان الآخر عنده يبعو وكأنه ذلك الذى يسلب تالى
 ويسرف منى إلهانياتى . وإذا نحن أمعنا النظر فى هذه اللغة العدمية التى
 يستخدمها سارتر نجد انها تتضمن أيديولوجية المناهضة الحرة . مكل انسان
 يستطيع ان « يعمل » أو ان يتجاوز موقفه ووضع ، ويستطيع ان ينفذ
 مشروعه الخاص وان يحققه ، فكل انسان لختياره الحر المطلق ، وكل
 انسان هو سيد مصيره . لكن فى مواجهة « عالم لا معقول » ، بلا معنى
 ولاجزاء ، فان خصائص الفترة البطولية فى المجتمع البرجوازي لا تلبث ان
 تتأخذ طابعاً لا معقولاً وهمياً . ان تصور سارتر « ما هو - لذاته » اقرب إلى
 تصور ستيرنر *Stirner* عن « الوحيد وملكه » *Einziger und sein*
Eigentum ، منه إلى « كوجيتو » ديكارت . وعلى الرغم من أن سارتر
 يؤكد « ارتقاء » الأنا فى موقف محدد ومعطى من قبل . فان هذا الموقف يبدو
 كما لو كانت الأنا تسيطر عليه بقدرتها على التجاوز المستمر ، تلك القدرة
 التى تضع - تحقيقاً لمشروعها الحر - كل العقبات التى تعترض طريقها .
 صحيح ان الانسان « ارتقى » أو القى فى « موقف » لم يخلقه هو نفسه ،
 وهذا الموقف قد يكون سبباً فى « استلابه » أو اغترابه عن حقيقته ، وقد يكون
 سبباً فى تحريكه الى « شئ » . وعملية « التسيؤ *reification* تظهر فى فلسفة
 سارتر على انحاء شتى : فهى تظهر بوصفها استلاباً لعالمى وحريتى خلال
 الآخر ، وبوصفها استسلام « ما هو - لذاته » وخضوعه للأساليب المقننة
 للحياة اليومية (٣٦) وبوصفها قابلية للفرد للتبادل (٣٧) . لكن التسيؤ وسلب

Ibid., p. 495 f.

(٣٦)

Ibid., p. 496.

(٣٧)

التنسيؤ ما عما إلا اعتبتان ومناسبتان لظهور الحرية وممارستها . لهنما
لنصبحتان جزئيين من المنسروع الوجودى للكوجيتو . والعملية كلها تساعد من
جديد على توضيح الحرية الدائمة لما هو - لذاته الذى لا يجد نفسه الا فى أشد
المواقف استلاباً واعتراباً .

وبرى سارتر ان الوعي الذاتى لا يجد نفسه الا فى « وجوده - للآخرين »
وهو بهذا الراى يحيى صيغة هيجل من اجل الوضع الحر والعقلى للانسان .
لكن تحقيق هذا الوضع - عند هيجل - هو وحده الهدف والغاية من العملية
الغاريذية بأسرها أما سارتر فقد حولها من نطاقها الأنطولوجى العام الى
وضع فلسفى خاص . لما هو - لذاته ، . . . وقد اتم هذا التحويل عن طريق
خدعة هى ان المصطلح « ما هو - لذاته » يشمل عنده الله « نحن » و « أنا »
على السواء ، فهو الوعي - الذاتى الجمعى والفردى معا (٢٨) . وعلى هذا ،
فان « ما هو - لذاته » هو الذى ينشئ ويخلق الأمة والطبقة والفروق الطبقيّة
الخ . ويجعلها جميعا اجزاء فى « مشروعه » الحر ، ويكون بالتالى « مسئولا »
عنها . وهذا توحيد فيه مغالطة بين ما هو أنطولوجى وما هو تاريخى انه لمن
المسلم به للقول بأن افكارا مثل « الأمة » و « الطبقة » الخ . تنشأ مع
« ما هو - لذاته » ولا توجد الا من أجله ، لكن « الأمة » و « الطبقة » -
لا تخلق - « بما هو - لذاته » ، وانما بفعل ورد فعل للمجموعات الاجتماعية
النوعية تحت ظروف تاريخية نوعية . وليس هناك شك فى ان هذه المجموعات
تتألف من افراد ، قد يتميز كل منهم من الناحية الأنطولوجية بأنه « موجود » -
لذاته ، لكن هذا التميز لا يتملق اطلاقا بفهم تقومه او عينيته ان التصبور
الأنطولوجى : « ما هو - لذاته » الذى يحدد - على حد سواء - كلا من
الماهل والمتناول ، والبائع والمتقف ، عبد الأرض وسيدها ، يفترض افتراضاً
سابقاً تحليل الوجود الفعلى العينى لهذه الموجودات . وسارتر بضده الموضوعات
التاريخية المختلفة نحت الفكرة الأنطولوجية ، فكرة « ما هو - لذاته » فانه بذلك
يرد للفروق النوعية التى تؤلف عينية الوجود الانسانى الى مجرد تجليات

ماهية الانسان العامة . وهو بذلك يسير في خط مضاد لنضجته الرئيسية التي ، بان تقول الوجود يخلق الماهية ، . ان المواقف العينية الممارسة لا يمكن ان تعبر الهوة التي تقوم بين حدود الأنطولوجيا وحدود الوجود الفعلي ، فالأساس الأنطولوجي لوجودية سارتر يقهر ويحبط محاولته لاهامة فلسفة للوجود الفعلي العيني للانسان .

ان الهوة القائمة بين حدود الأنطولوجيا وحدود الوجود الفعلي يخفيها الاستخدام المزدوج لفعل الكينونة ، ففعل الكينونة - كما يستخدمه سارتر (٢٩) - يدل على الرابطة في تعريف ماهية الانسان ، وعلى الاسناد الذي يوصف به وضعه للفعلي . وعلى هذا ، ففعل الكينونة - بهذا المعنى المزدوج - يقع في قضايا مثل : « الانسان (يكون) حرا » ، « الانسان (يكون) مشروع الخ » ، « النخ » . والحقيقة التي مؤداها ان الانسان في الواقع التجريبي ، ليس حرا وليس مشروعه الخاص ، حقيقة انطلمست بدخول السلب في تعريف « الحرية » و « المشروع » . لكن تصورات سارتر ورغم أسلوبه الديالكتيكي ودور السلب ، هي تصورات غير دياكتيكية ؛ ففي فلسفته لا يكون السلب ذا قوة مستقلة خاصة ، بل هو منغمص قبلها في الاثبات . صحيح ان تطور الذات خلال سلبها في التحقق الواعي لموضوعها يبدو - في تحليل سارتر - كما لو كان عملية ، لكن طابع - العملية هذا هو في الحقيقة طابع وهمي ، ذلك ان الذات تتحرك في دائرة .

ان الحرية الوجودية هي بمعزل أو في مأمن من الشدائد والمحن التي ينمرض لها الانسان في عالم الواقع التجريبي . لكن عالم الواقع التجريبي

(٢٩) كلمة « وجود » في الوجود والعدم « تستخدم بمعان كثيرة متداخلة ، من بين هذه المعاني معناها بوصفها فعلا للكينونة ، هذا وقد قام أحد الباحثين بإحصاء هذه المعاني لكلمة « الوجود » في كتاب سارتر . انظر : R. Champigny, le mot «Être», dans «l'Être et le Neant», Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-Juin 1956.

لم يؤثر - من جهة أخرى - في تصور سارتر للحرية الانسانية . فعلى الرغم من أن الحرية تصاحب الانسان في جميع المواقف ، فإن مدى حريته ودرجة هذه الحرية تختلفان حسب المواقف المختلفة ، فهي (اى الحرية) تكون ضئيلة وتكاد الا توجد ، عندما يكون الانسان متسيفا تماما ، عندما لا يكون « موجودا - لذاته » . فعلى سبيل المثال ، حينما يكون الانسان في مواقف حيث يرثد فيها الى حالة الشئ . وحيث يعامل كأنه وسيلة ، وحيث يوجد بوصفه جسدا ، فإن الـ « ما هو - لذاته » الخاص به يتلاشى وينعدم . لكن هنا ، حيث تتبدد رتقبخر الفكرة الأنطولوجية عن الحرية ، وحيث يستط الـ « ما هو - لذاته » في ميدان الأشياء - هنا تظهر صورة جديدة للحرية الانسانية والالتزام :

فلكى يوضح سارتر العلو الدائم و لما هو - لذاته » وتجاوزه لكن موتف من مواقفه الممكنة اى العرضية (وهو علو رغم انه حر . فهو يظلم متأثرا بالامكان الذى يتجاوزه) - نقول : لكى يوضح سارتر هذا الطو . ذاته ليستخد مصطلح « يلعب دوزه في الوجود » *jouer al'être* فهو يقدم المصطلح عندما يصف سلوك « الجرسون في القهوة » ، ذلك أن سلوك الجرسون يمثل الأسلوب الذى يقوم به الانسان « ليكمل من نفسه ما هو » (٤٠) فكل حركة من حركات الجرسون وكل لفظة من لفظاته تكشف عن وعيه الدائم بالالزام الذى يفرض عليه أن يكون جرسونا ، وأن يسلك بوصفه جرسونا . وهو يحاول أن يتخلص من هذا الالزام . انه لا « يكون » جرسونا ، بل الأحرى انه « يجعل » أو « يخلق » من نفسه جرسونا . والآن ، فإن « كونه جرسونا » يتألف من مجموعة من الحركات واللفظات المقننة والنمطية ، التى تكاد تجعل منه شبيها بالآلة . ومثل هذه النماذج أو الأنماط السلوكية يتوقعها الناس من الجرسون ، وهو بدوره يحاول أن يحقق هذا التوقع : انه « يلعب » دور الجرسون ، انه « يلعب » وجوده . وعلى هذا ، يصبح

الالزام بأن يكون هو ما هو ، لعبة ، تمثيلية • وحرية « ما هو - لذاته » تطو
ونجاوز وضعه الممكن ، (كونه جرسونا) تتجلى بوصفها حرية لأن يلعب
وجوده وأن يمثل دوره في الوجود •

لكن ، هل يمكن تعميم هذه الحالة التي عرضها سارتر بوصفها مثلاً ،
بحيث يظهر علو الكوجيتو ، أى تحقيق حريته • على أنه لعبة دائمة ،
« لعبة وجود » ؟ أن سارتر يقرر بشدة مثل هذا التعميم ، رغم أنه لا يجعل
من تصور « يلعب دوره في الوجود » الفكرة الهادية في تحليله الفنومولوجي •
لكنه في نقطه حاسمة نجده يربط بين هذه الفكرة وبين الوضع العام
للإنسان ، وهذه النقطة هي أن الامكان الأساسى الذى يميز الوجود الإنسانى
يتجسد ، فالإنسان يكون ويظل ماضيه ، وهذا الماضى يمنعه من أن يخلق وجوده
بحرية •

لكن إذا كان الإنسان لا يقضى الا على أن يلعب وجوده ،
عندئذ لا تكون حرية « ما هو - لذاته » الا قدرته على أن يقوم بدور مرسوم
له من قبل في مسرحية الوجود ، حيث لا يكون دوره ولا تفسير هذا الدور
نتيجة اختياره الحر • وبدلاً من أن يظهر علو الكوجيتو على أنه أصل سيطرة
الإنسان على نفسه وعلى العالم ، فإنه يبدو كما لو كان خاضعاً ومتأثراً
بالأخرين • فضلاً عن أن حرية الإنسان لا تكمن في العلو « الحر » للكوجيتو ،
ولما تكمن بالأحرى في سلبه • لكن سلب الـ « ما هو - لذاته » هو
« ما هو - في - ذاته » ، وسلب الكوجيتو هو حالة كونه شيئاً أو طبيعة •
وعلى هذا ، يمضى التحليل الأنطولوجى الفنومولوجى حتى يصل إلى مجال
« التشيؤ » •

وحالة التشيؤ تبدو في فلسفة سارتر على مستويين مختلفين : (١) على
مستوى الوجود الفردى بوصفه « موقف رغبة (جسدية) » • (٢) على المستوى
التاريخى - الاجتماعى من حيث هو الموقف الثورى للبروليتاريا • سارتر لم
يبين الصلة بين هذين المستويين ، وإنما ناقش المستوى الأول في « الوجود

والعدم » ، أما الآخر ففي مقاله « المادية والثورة » ثم في « نقد العقل الديالكتيكي » .

وإن نعرض لتحليله للمستوى الثاني . لأنه تحليل اجتماعي - اقتصادي أكثر منه تحليل أنطولوجي فنومولوجي . بل يهمننا - على العكس من ذلك - تحليله للمستوى الأول . لاتصاله الوثيق بالأنطولوجيا الفنونولوجية عنده :

يرى سارتر أن الرغبة هي في جوهرها « الرغبة الجنسية » ، فالجنسية - في نظره - ليست حادثة عارضة ، ارتبطت بطبيعتنا الفسيولوجية ، وإنما هي بناء أساسي لـ « ما هو - لذاته » في وجوده للآخرين (٤١) . ولقد كان سارتر يعصف هذين النمطين من العلاقات الانسانية على أساس العلاقات الجنسية (السادية) والماسوسية (٤٢) ، أما الآن فقد أصبحت الجنسية هي القوة التي تعطل جهاز الحرية والفاعلية والأخلاق الوجودية .

ومهما يكن من أمر النشاط الذي قد تولده الرغبة . فإن كل « تكتيك الحب » ينضاف إليها من الخارج . إن الرغبة نفسها هي - ببساطة - رغبة في جسد ، وهذا الموضوع يرغب فيه كما هو وكما يظهر في واقعيتها . *facticite* الغفل

وسارتر إذ يصف للرغبة الجنسية وموضوعها . فهو إنما يؤكد الخصائص التي تجعل من هذه العلاقة نقيضا « لما هو - لذاته » وفاعليته . يقول : (أنه) لفي الرغبة الجنسية يكون الوعي كما لو كان بليدا غير مشحود ، ويبدو للمرء تاركا نفسه لتسوده الواقعية الغفل (وجود المرء بوصفه جسدا) . متوقفا عن الهرب منها ، منزلقا نحو رضا سلبي بالرغبة (٤٢) . تلك هي نهاية علو الكوجيتو التي يتوقف عندها ، وذلك هو شلل الحرية والمشاريع والأدوار . وإن نفس القوة التي تعطل الدور الذي يقوم به « ما هو -

EN, p. 452.

(٤١)

EN. p. 457.

(٤٢)

لذاته ، تعطل أيضا استلابه ، فالرغبة الجنسية تكشف عن موضوعها بوصفه
 منسلخا عن جميع المواقف والحركات التي تجعل منه أداة مقننة ،
 تكشف عن « الجسد بوصفه لحما وبالتالي بوصفه تجليا منيرا ومضجرا اخادا
 للواقعة الغفل(٤٣) » . ان العبودية والقهر يقضى عليهما ويستبعدان ، لا في
 مجال النشاط الهادف القائم على خطط ومنروعات . وانما في مجال « الجسد
 معاشا بوصفه لحما *corps vécu comme chair* . وينفس التناول لا تكون
 صورة الانجاز والاشباع في العلو الدائم « لما هو - لذاته » وانما في سلبه ،
 في « وجوده موضوعا لنفسه وللآخرين وعلى هذا ، فان التشيؤ نفسه يتحول
 الى تحرير .

والرغبة الجنسية تحقق هذا السلب للسلب . لا بوصفها مجرد انكاسة
 للطبيعة الحيوانية ، بل بوصفها علاقة انسانية حرة وتحريرية . بعبارة
 اخرى ، ان الرغبة الجنسية لا تكون هي ما هي الا بوصفها فاعلية لما هو -
 لذاته - لكنها فاعلية تكون على الاصح سلبا لكل فاعلية ، وتهدف الى تحرير
 الحضور الخالص لموضوعها . هذه الفاعلية هي الملاطفة *a caresse* فالرغبة
 تعبر عن نفسها خلال الملاطفة كما يعبر الفكر عن نفسه خلال اللغة(٤٤) .

وتصدع العالم الذي يسوده التشيؤ وتكشف « اللحم بوصفه امكانا
 محضا ، للحضور لا يتم الا عن طريق الغيرة ، « فالغيرة هي التي تولد الآخر
 بوصفه لحما لي ونفسي ، والغيرة هي التي تظهر اللحم بسلخه عن فعله ،
 ويعزله عن الامكانيات التي تحيط به »(٤٥) وعلى هذا ، فان الأنا بعزلتها
 للكاملة عن امكانياتها ، وبنسيانها لحريتها ومسئوليتها ، وبانسلاخها عن
 جميع الأدوار والانجازات ، اى في كونها موضوعا محضا (جسدا معاشا بوصفه
 لحما) - تجد نفسها بذلك في الآخر . فالعلاقات بين الناس أصبحت علاقات

Ibid., p. 458.

(٤٣)

Ibid., p. 459.

(٤٤)

Ibid., p. 456.

(٤٥)

بين أشياء ، لكن هذه الحقيقة لم تختفى وتقتسوه بالأيديولوجيات الاجتماعية. فالتشويق لم يعد يساعد على استمرار الاستغلال ، وإنما هو في مجموعة يتحدد ويتعبن بمبدأ اللذة ، .

فضلا عن أن التغير الأساسي في البناء الوجودي الذي تحدثه « الرغبة الجنسية » يؤثر لا في الأفراد المعنيين بها فحسب . بل ويؤثر أيضا في عالمهم الموضوعي . فإن « الرغبة الجنسية عند سارتر وظيفية معرفية (إبستمولوجية) : فهي تظهر العالم (الموضوعي) في صورة جديدة . يقول : « لذا كان جسدي ... لم يعد بحس أنه الأداة التي يمكن أن تستخدمها أية أداة أخرى أي بوصفه تنظيما تركيبيا لأفعالي في العالم ، وإذا ما عنته بوصفه لحما . فعندئذ أدرك الموضرعات في العالم (٤٦) » . ويذهب سارتر إلى أن « الموقف الراغب » L'attitude de sirante يحرر العالم الموضوعي والأنا على السواء . من السيطرة والاستغلال . ويقضي على طابعهما « الأدوات » ، ويكتشف بذلك حضورهما الخالص . يكتشف « لهما » .

رأينا أن سارتر يركز اعتماده على علاقة الامتلاك أو الاستيلاء تركيزا بسود « الوجود والعدم » كله ، وهي علاقة لا تقوم فقط بين « ما هو - لذاته » و « ما هو - في - ذاته » فحسب . بل وأيضا بين « ما هو - لذاته » و « الآخر » ، فهذه العلاقات الانسانية المتبادلة يفسرها سارتر عادة على أساس « الامتلاك » . ورأينا أخيرا أن « الرغبة الجنسية » - في نظر سارتر - هي المحاولة التي تهدف إلى امتلاك الآخر امتلاكا حرا ، أو بعبارة أخرى نقول: إنها محاولة لأن يمتلك صاحبها - بحرية - حرية الآخر . وفي اللحظة التي يبدر فيها أن تمت تحقنا أو انجازا أو امتلاكا ، فعندئذ يصبح الإنسان شيئا : جسدا أو لحما . وتصبح فاعليته الحرة تصورا تاما ، فالأنا - وقد انفصلت عن الأشياء وبالتالي سيطرت عليها واستغلتها واستخدمتها - أصبحت الآن هي نفسها « شيئا » .

ان الهوية الديكارتية بين الجوهريين - الانا والشئ - يمكن عبورها . لان كلا منهما قد غير من جوهريته ، من ماهيته ، فالأنا فقدت طابعها وخاصيتها في أن تكون « ما هو - لذاته » ، والموضوعات حصلت على ذاتية خاصة بها . وعلى هذا ، فالموقف الراغب يكشف عن امكانية قياس عالم بكون لفرد فيه منسجما تماما مع الكل ، عالم يكون في نفس الوقت هو السلب لهذا الذي أعطى للانا الحرية ، لا لشيء الا لكي يقوى من خضوعها الحر للضرورة . وبالإشارة الى هذه الصورة من صور « الحقيقة الانسانية » ، فان أنطولوجيا سارتر الفنومولوجية تعطل وتقضى على تصورهما الأساسى في الحرية . هذا التصور الذى لم يتناوله سارتر الا من خلال خلفية أو أرضية عالم يسوده النشيز والاستلاب . ان الانسان الحر عند سارتر انسان مستقلب أو مغترب ، فالاشباع الحر الذى يحققه « الموقف الراغب » يفقده في موقف اخلاق آخر . فالانسان محصور دائما داخل دائرة من العلاقات السادية والماسوشية .

تلك هي الأنطولوجيا الفنومولوجية عند سارتر ، وقد رأينا كيف ان اسلوب سارتر الوجودى قد قصد منه أن يؤكد الحركة باطلاق للكوجيتو . للـ « ما هو - لذاته » ، للذات الخلافة المبدعة . وقد رأينا أن أنطولوجيا سارتر الفنومولوجية الوجودية تتلاعب بكل اثبات حتى تحيله وتظهره سلبي ، وتصف كل عبارة حتى تحولها الى عكسها ونقيضها ، وتمدد كل قضية الى اللامعقول والمحال ، وتجعل الحرية قهرا والقهر حرية ، تجعل الجبر اختيارا والاختيار جبرا ، وتنتقل من الفلسفة الى الأدب ومن الأدب الى الفلسفة ، وتخلط الأنطولوجيا بالجنس ، ورأينا أيضا كيف أنه يترجم « روح الجسد » esprit de sérieux عند هيجل ويحجر الى اسلوب روائى يميل الى السطحية والابتذال ، وأصبح التحليل الأنطولوجى يتضمن سلسلة من « مناظر الحب » scènes amoureuses .

وقد يصلح هذا الأسلوب الفلسفى الهجين في تصوير وضع الانسان المستقلب المغترب ، الذى يجاهد في سبيل القضاء على هذا الاستلاب بأن يكون حرا على

الحقيقة ، لكنه يحقق دائما ابدا في تحقيق هذا الهدف .

والواقع أن أنطولوجيا سارتر الفنونولوجية هذه ، أقامها وسط ظروف
عمر يتسم بالاستلاب والتسيؤ والتمزق ، عصر يسوده الشعور باللامعقول
والحبال . كما قال كامى فى بداية « اسطورة سيزيف » . وكان عصر كبت
للحريات واستبداد وطغيان ، فقد كان النظام النازى فى تمام قوته . وكانت
الجيش الألمانية تحتل فرنسا ، وما كان السؤال - الذى يلح على الفلاسفة
الفرنسيين آنئذ - عن فكرة مجردة بقدر ما كان عن الوجود الملموس العينى
للشرد . عما هى التجربة العينية والواضحة التى يمكن أن تقدم الأساس
لحياته . هنا والآن فى هذا العالم .

لقد كان ذلك العالم يتميز بالخرق وانعدام المعنى . وفى ظلاله ألف سارتر
كتابه « الوجود والعدم » الذى قدم فيه تحليله الأنطولوجى الفنونولوجى
لثرية . لكن تجربة لا معقولة العالم ، وتخفاق الانسان تظير عند سارتر على
أنها تجربة وضعه الأنطولوجى . فالانسان بما هو كذلك يعلو على وضعه
التاريخى ويتجاوزه . وتطور فلسفة سارتر الوجودية تشمل فترة الحرب
والتهجير والجلاء واعادة البناء . وفى اثناء هذه الظروف لم يتغير مفهومه عن
« الحقيقة الانسانية » ويظل - فى رأيه - هو هو . لا يتغير بتغير الظروف
التاريخية .

وسارتر يعرف الوجودية بأنها ذلك المذهب الذى يقول « بأن الوجود يسبق
ويخلق دائما الماهية » . ولكن وجود الانسان فى فلسفته هو نفسه - اذ يخلق
ماهيته - محدد بالبناء الأنطولوجى للانسان ، وما صور وجود الانسان العينية
اختعدة الا امثلة لهذا البناء ، ويستخدمها سارتر لهذا الغرض وحده ، أى
بوصفها امثلة . وكما سبق ن فكرنا . ان كتاب « الوجود والعدم » ما هو
الا محاولة أنطولوجية فنونولوجية عن الحرية الانسانية ، الفه سارتر فى فترة
الاحتلال الالمانى لفرنسا . وهو يرى أن الحرية الأساسية للانسان تظل هى نفسها

مبل واثننا، وبعد الاستعداد الاستعدادى للانسان ، ذلك لأن الحرية هي بناء
الموجود الانسانى ولا يمكن أن تعدم أو يقضى عليها حتى لو تحت أقسى
الظروف وأكثرها وحشية : فالانسان حر حتى وهو بين يدي معذبيه وقاهريه .

— ب —

قلنا ان سارتر يفرق بين الأنطولوجيا التي هي وصف للوجود ، والميتافيزيقا
التي هي بحث في أصول الوجود . وقد فرغنا توا من أنطولوجيا سارتر
للمتولوجية . أما الآن فسوف نعرض لبحثه الميتافيزيقي ، الذى لم يكن
اهتمامه الرئيسى . ولذلك خصص له بضع صفحات قليلة في نهاية « الوجود
والعدم » :

فيما يتعلق بأصل الوجود ، نجد سارتر يفرق بين أصل للوجود — في —
ذاته . وأصل الوجود — لذاته . ففيما يتعلق بالأول — أى مسألة أصل العالم ،
نجد رأى سارتر واضحا وهو : من العالم بلا مبرر، وبلا سبب وبلا ضرورة (٤٧) ،
أى لا مبرر له ولا سبب ولا ضرورة . ويطلق على الوجود الفعلى الخارجى اسم
« المطلق الممكن (٤٨) » ، فهو مطلق لا بمعنى أنه ضرورى ، بل بمعنى أنه لا يمكن
استنباطه ، وهو ممكن بمعنى أنه موجود . لكن من الممكن ألا يوجد أيضا .
أى أنه مثل ممكن الوجود عند الفلاسفة الاسلاميين ، « وهو ذلك الذى لا ضرورة
فيه بوجه . أى لا فى وجوده ولا فى عدمه » .

لكن، كيف يبرهن سارتر على أمثال هذه الآراء الجذرية ؟ ان حجته يقدمها
لنا، ولفريد ديزان ، فى دراسته القيمة عن « الوجود والعدم » والتي تحمل

Ibid., p. 8. Cité par Wilfrid Desan, The Tragic Finale, (٤٧)

Harper Torchbooks, N.Y., 1960, p. 174.

Ibid., p. 731,

(٤٨)

عنوان « النهاية الأسيانية » ، - بتقديمها على النحو التالي : (٤٩) أن الوجود - في ذاته لا يمكن أن يضع نفسه موضع التساؤل . انه موجود كثيف ، صلب . ثابت ، ليس فيه فجوات ، بدون أى وعى أيا كان . اما الوجود - لذاته فهو - على العكس - يمكن أن يضع الأسئلة عن الأصول . بيد أن الوجود - لذاته لا يكون الا لأن هناك موجودا - في ذاته ، فالوجود - لذاته لاحق على الوجود - في ذاته . الذى هو الوجود الحقيقى ، الواقعى والتمام ، أى أن سارتر ينسب الى الوجود - في ذاته نوعا من الأولوية الأنطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الوجود - لذاته وكأنه ظاهرة ثانوية . فالوعى - الذى ما هو الا الوجود - لذاته - هو شئ آخر غير الوجود ، ولايجئ الى الوجود الفعلى الخارجى الا اذا كان هناك موجود (أى وجود - في - ذاته) . ومن ثم فالوعى نفسه ليس في مقدوره أن يسبب أو يبرر الوجود - في - ذاته ، ذلك أن هذا الوجود الأخير - متقدم على الـ « ما هو - لذاته » ، وبالتالي فهو بلا سبب ولا مبرر .

وواضح أن سارتر في مثل هذا التأمل الميتافيزيقى ، يستخدم - بمهارته المعهودة - الفكرة الشائعة ، فكرة الـ « ما هو لذاته » ، فمنذ أن قرر دفعه واحدة وقاطعة - في الصفحات الأولى من كتابه - أن الوجود هو فقط الـ « ما هو - في - ذاته » وأن الـ « ما هو - لذاته » ، ما هو الا خواء وفراغ ، قيمته كلها تتمثل في أنه يجعل الوجود يظهر وقابلا لأن يعرف - منذ هذا التقرير وما من مكان هناك لأى موجود آخر أيا كان .

صحيح أن سارتر افترض امكانية ثالثة (الى جانب امكانيتى : الـ « ما هو - لذاته » والـ « ما هو - في - ذاته ») ، وهى امكانية موجود - لذاته - في - ذاته ، أى تركيب من الامكانيتين السابقتين يمكن أن يطلق عليها اسم الله . ويمكن لهذا الوجود أن يفسر أصل الأشياء . وأن يمدنا بالأساس الميتافيزيقى - الذى نوده - للعالم . وسارتر يطلق عليه اصطلاح اسبينوزا .

(٤٩) وسوف نعتمد على تحليل ولفريد ديزان في كتابه المذكور هذا .
فيما يختص بالبحث في أصل الوجود .

‘نوجود - علة - ذاته *Ens Causa sui* ، لكنه سرعان ما استبعده بمجرد ما قرره وافترضه ، فما من شيء هناك مثل هذا الموجود - لذاته - في - ذاته . والسبب هو أن التوحيد بين الوعي والموجود الكثيف الصلب يؤدي إلى القضاء على الوعي ذاته وانمحائه . والواقع أن - رغبة - الله « ما هو - لذاته ، كما تصورها سارتر ، رغبة غامضة ، لأنه عندما يظل وعيا ، فإنه يظل ناتصا غير كامل ، لذا ما حاول أن يصبح « ما هو - في - ذاته ، فإنه يخطم نفسه .

وموقف سارتر فيما يتعلق بأصل العالم ووجود الله (وهما منسكتان ميتافيزيقيتان حسب اصطلاحه) يمكن أن يوجز على النحو التالي :

ليس ثمت الا نوعان من الموجودات : الموجود - في - ذاته والموجود - لذاته . والموجود الواقعي هو الله « ما هو - في - ذاته » (ولنرمز له بالرمز س) ، الموجود الثاني فهو الوعي الانساني أو الله « ما هو - لذاته ، الذي هو في الواقع سلب للموجود الواقعي الحقيقي (ولنرمز له بالرمز ص) . وس لا يمكن أن يكون هو الله ، لأنه كثيف وأصم . وص لا يمكن أيضا أن يكون هو الله ، لأنه في أساسه وجوهه ، نامض ، ويجىء - من الناحية الأنطولوجية - بعد س . وكذلك لا يمكن لمجموع س + ص أن يقدم لنا تصور الله س . + ص ما هو ، لا تحطيم لـ س ، فإله غير واع لا يكون لها .

والنتيجة هي أن البحث عن أصل العالم ، بحث لا جدوي منه ولا معنى له .
تبه اهتمام لا ضرر منه ، لكنه لا يفضى إلى نتيجة أيا كانت .

والآن نستطيع أن نفهم - على نحو أوضح - هدف سارتر في أن يجعل الديالكتيك الخاص به يتعلق بالحكم السالب ، والتساؤل أو الاستفهام ، والتحطيم ، ويتعلق على وجه الخصوص بسوء الطوية أو النية ، فسارتر ، بقصد أولا وقبل كل شيء إلى هوية identity ووحدة unity الله « ما هو - لذاته - » ، فهو يذهب إلى أن المرء لكي يكون حاضرا إلى نفسه معناه

أن لا يكون نفسه تماما . أن تكون حاضرا الى نفسك يتضمن « عدم — التطابق » ، لأنه يفترض الانفصال على نحو أو آخر . بعبارة أخرى نقول : أن الانسان هو دائما على « مسافة » من ذاته ، فهو « موجود — لذاته » ، ولا يمكن أن يطابق مع ذاته ، والا أصبح « موجودا — في — ذاته » . ونفس الاتجاه نلاحظه في تناوله للزمانية ، فالـ « ما هو — لذاته » هو — كما رأينا — لا يمتلك ذاته تماما وكلية ، وانما هو يمد نفسه عبر الماضي والحاضر والمستقبل ، يعيش « في الزمان » ، أى على التوالى . وعلى هذا ، فإن الـ « ما هو — لذاته » ، ناقص أبدا ، ولن يكون كاملا على الإطلاق . وما ديالكتيك سارتر الا برهنة مستمرة قصد منها تأكيد هذا « النقص » الأساسى للـ « ما هو — لذاته » ، ومن السهل اتخاذ الموقف الميتافيزيقى اذا ما تمت البرهنة على أن الوعى الانسانى هو « العدم » وأن العالم هو « الوجود » .

أن جهد سارتر هو فى أساسه هجوم ضد الميتافيزيقا ، أى ضد كل بحث عن أصول الوجود . ولقد أصاب أحد الباحثين وهو *pedro Descops* حين قال أن مذهب سارتر قصد منه أن يكون دفاعا عن اللاحاد . ومن المهم — فى رأى ديزان — أن تدرك أن اللحاد سارتر ينشأ عن تصور له — ما هو — لذاته . « فسارتر يعد فكرة الله حدا مثاليا للـ « ما هو — لذاته » ، حيث يفترض أن كلا من التصورين المتناقضين : الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — فى ذاته » يتحدان ويوفق بينهما فى تركيب يجمع بينهما . وهذا مستحيل بالفعل . لكن المشكلة كلها هى — فيما يقول ديزان — ما اذا كان تصور موجود أعلى يجب أن ينظر اليه على هذا النحو . فقد يكون من الصعب ثبات وجود الله . لكن قد يكون من الجراءة القول بأن الله موجود ، وأنه من الواجب أن يكون ثبت مزيج من الكون المادى والوعى الانسانى ، أى بوجود — لذاته — فى — ذاته .

هنا نلاحظ نفس « النزعة العقلية الفاسدة » التى عبر عنها وليم جيمس فى العبارة المشهورة التالية : « القطة تنظر الى الملك » ، فإن تصور ملك

ننظر اليه القطعة لا يعنى شيئاً لملك يحب زوجته وملك يحكم مملكته . وعلى هذا ، فهناك ثلاثة ملوك لا يمكن الخلط بينهما ، فالملك الذى تنظر اليه القطعة قد لا يكون هو الملك الوحيد . والطريقة التى ينظر بها سارتر الى الله قد لا تكون هى الطريقة الوحيدة التى من خلالها يجب النظر الى الموجود الأعلى (٥٠) .

وقد لاحظ ديزان أن موقف سارتر الاحادى يتناقض مع موقفه الابدئولوجى ، ففى الفصل الأول من « الوجود والعدم » يقرر سارتر أن وجود الموجود الخارجى ، المفارق للظواهر *transphenomenal* ، هو شرط ادراكى الحسى للظواهر . ولكن المشكلة حى فيما اذا كان « الموجود — علة — ذاته » أى الموجود الأعلى (الله) ليس هو — الشرط لتفكيرى مثلما يكون « الموجود — فى — ذاته » المفارق للظواهر هو الشرط الادراكى الحسى للظواهر . وكل من الموجودين (أى « الموجود — فى — ذاته » و « الموجود — علة — ذاته ») يمكن أن ننظر اليهما على انهما مشروعان للحاجات الانسانية ، فحاجتنا اليهما هى وحدهما التى دفعتنا الى تقريرهما . ووضع كل « مشروع » منهما قبالة الآخر وضده ، لا يعنى أن هناك أى فرق بينهما ، سوى أن أحدهما (وهو الموجود الأعلى) يحفظ ذلك الجزء من الحرية الذى يجعلنى قادراً على تخيله ، أما الآخر (وهو الموجود — فى — ذاته) فيبهره ويكبته . وإذا كانت فتونولوجيا سارتر تؤكد ما هو مفارق للظواهر حتى لو لم يظهر بعد ، فلماذا لم يؤكد سارتر « وجود الله » ؟ وإذا كان الموجود المفارق للظواهر ليس هو « للشيء الحاضر فى الشخص » بل هو على الأصح « الشرط لكل تكشف » ، فما من سبب يدعو الى انكار عملية تبحث عن فكر سرمدى بوصفه أساساً لتفكيرى . وعلى هذا ، فتمت عدم اتساق فى أن يكون المراء فتونولوجيا على طريقة سارتر وأن يكون فى نفس الوقت ملحداً .

إن سارتر يعد نفسه ملحداً . لكن موقفه فامض : غير مستقر ،

يتسم بال تلق والتذبذب ؛ فهو مثلا يقول ما نصه : « ان الله قد مات ...
لقد حاول هيجل ان يستعاض عنه (اى عن الله) بمذهب : (لكن) المذهب
انبار وتحطم . وكومت حاول ان يستعاض عنه بدين الانسانية ، لكن
الوضعية تحطمت أيضا وانهارت ... الله قد مات . لكن الانسان مع ذلك
له يصبح ملحدًا ؛ خصمت الموجود العال ارتبط بدوام الحاجة الى الدين فى
نفس الانسان الحديث ... لم يزل هذا هو الشيء الأعظم : اليوم كما كان
بالأمس ... الله صامت وهذا ما لا يمكننى ان انكره — فكل شىء فى نفسى
يستلزم ويدعو الرحمن وهذا ما لا يمكننى ان انساه ... والواقع ان هذه
التجربة يمكن ان تثبتنيها على نحو أو آخر عند أغلب المؤلفين المعاصرين :
نهى التعذب أو المعاناة ، عند يسيرز . والموت عند مالرو ، وعمل سيزيف
اللامعقول عند كالمى (٥١) .

بعد هذا النص لابد ان ينساع المرء عما اذا كان الحاد سارتر ليس
رغمنا لله بقدر ما هو غياب لله . انه هنا يقترب من هيدجر الذى يسلم بأن
اله عصرنا قد مات ؛ ولم يولد بعد الرب الجديد القادر على بث روح
التواصل بين بنى الانسان ؛ الواهب للوجود المعنى والجلال ، اى أننا فى
انتظار الرحمن الجديد . وتلك نزعة لا ادريه — تقول بغياب الله أكثر منها
نزعة الحلالية تقول بعدم وجود الله اصلا . لكن سارتر فى مواضع أخرى
عديدة من رواياته ومسرحياته ، بل وتصريحاته ، يعلن صراحة عن موقفه
الالهادى . فهو يقول مثلا : « ان المسيحيين يبدأون من المصادر التى
تقول : « ان الله موجود » . اما أنا فأبدأ من المصادر التى تقول : « ان
الله غير موجود » (٥٢) . وهذا اعتراف واضح ؛ وله مغزاه حقيقة .

وأيا ما قد نكونه الأسباب الحاسمة لالحاد سارتر . فان من الممكن
الاعتقاد بأن سارتر فى تأكيد ضرورة المطلق ولزومه قد هذب وطور فكرة

Quoted from Desan, p. 179.

(٥١)

Ibid., p. 180.

(٥٢)

ذات جفور عميقة في الطبيعة الانسانية . فلقد كان الفلاسفة والمتصوفة والشعراء أكثر من غيرهم وعيا بهذه الفكرة (فكرة المطلق) ، لكن كل موجود انساني في لحظات معينة من وجوده يستشعر نداء هذه الفكرة ، نداء المطلق . وقد استطاع سارتر بمهارته الفائقة أن يخفف من وطأة هذا الجانب والحاحه . وهذا من حقه ، ومع ذلك فإن القارئ لا يستطيع أن يتخلص من شعور بعدم الاستقرار أو القلق لأن سارتر خلق حاجة إلى المطلق دون أن يقدم أية علاج أيًا كان — فالإنسان يرنع يديه عاليًا إلى السماء ، لكن ما من مجيب ، وما من إجابة . وهذا الشعور سوف يزداد تعمقًا عندما نبحث أصل الـ « ما هو — لذاته » :

إذا كان البحث عن أصل العالم ، بحثًا فارغًا من المعنى ، فإن هذا الحكم لا يمكن أن يقال على البحث عن أصل الـ « ما هو — لذاته » ، لأن « ما هو — لذاته » يتميز — فيما يقول سارتر — بأنه ينظر في أصله ، لكن هذا البحث في أصل الـ « ما هو — لذاته » ، هو — كما سنتبين الآن — مهلك لأنطولوجيا سارتر ومهدد لها .

فمن أين يجيء الـ « ما هو — لذاته » ؟ .

« كل شيء يحدث كأن الـ « ما هو — في — ذاته » ، في مشروع تأسيس ذاته ، قد أعطى نفسه تعين *modification* الـ « ما هو — لذاته » . ومع أن سارتر يقول : كان ، فإن هذا مستحيل ، إذا كانت تعريفات المناطق الرئيسية في أنطولوجياه صحيحة متسقة وثابتة . فالوجود في — ذاته ، الكثيف ، الصلب ، الموجود الغليظ في مذهب سارتر ، لا يمكن أن يخطط أو يهدف إلى أن يصبح « ما هو — لذاته » . أن التناقض واضح ، وسارتر نفسه يضطر إلى الاعتراف به ، فهو يقول : « أن الأنطولوجيا هنا تجابه تناقضًا عميقًا ، فلن يكون قادرًا على أن تتكلم عن مشروع يؤسس نفسه ، فلا بد أن تتصور « ما هو — في — ذاته » يكون — في الأصل — حاضرا إلى ذاته ، أي ، أن تتصور « موجودا — في — ذاته »

يكون وعبا في نفس الوقت . . وعنى هذا النحو « يبدو أن مذهب سارتر
لكى يفسر انحدار الـ « ما هو — لذاته » من الـ « ما هو — فى — ذاته » ،
خلافاً أن يركز على « موجود — فى — ذاته » يملك كانه « موجود —
لذاته » (٥٢) .

وسارتر يؤكد — مرارا وتكرارا — أن التصور الذى يجمع بين
الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — فى — ذاته » فى تركيب واحد ، تصور
مستبعد تماما . يقول . « أن الموجود المثالى ، الموجود الكلى ، التصور
الذى يجمع فى تركيب واحد الـ « ما هو — فى — ذاته » والوعى (أو الـ
« ما هو — لذاته ») ، هذا الموجود المثالى الذى لابد أن يكون الـ « ما هو —
فى — ذاته » مؤسساً بذاته « ما هو — لذاته » ومنوحداً مع الـ « ما هو —
لذاته » الذى يؤسسه — هذا الموجود لابد أن يكون هو « الموجود —
عنه — ذاته » *ens causa sui* (الموجود الأعظم : الله . . .) لكن الأشياء
تكون كذلك بحيث أن الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — فى — ذاته »
يستبعد كل منهما الآخر استبعاداً كاملاً ، وبحيث تجعل مثل هذا التركيب
المثالى مستحيلًا . ونحن بهذا التأكيد لا نعنى أن « التكامل » قد تم ، بل
على العكس ، أنه لن يتم أبداً ، لأنه كان مرغوباً فيه دائماً ، لكنه غير
ممكن على الإطلاق (٥٤) .

وعلى هذا ، فالمشكلة تظل قائمة بدون حل ، ذلك أن سارتر يعجز عن
أن يقدم تفسيراً لأصل الـ « ما هو — لذاته » دون أن يتخلى عن تعريفه
للـ « ما هو — لذاته » . لكنه يترك المشكلة لامتلفيزيقيين « كيما يقوموا
بصياغة الفروض التى (سوف) تتيح لنا أن نفهم « ظهور ونشأة الـ « ما هو —
لذاته » من الـ « ما هو — فى — ذاته » وهو يتساءل عما إذا كانت الحركة
هى « المحاولة » الأولى للـ « ما هو — فى — ذاته » ليصبح « ما هو — لذاته »
وان يؤسس نفسه . ونحن أيضاً نتساءل . لكن بعد ما قد قاله لنا عن

Ibid., p. 181.

(٥٣)

Ibid., p. 182.

(٥٤)

تصوري الـ « ما هو — لذاته » والـ « ما هو — في — ذاته » . سوف
ستخلص أن الميتافيزيقيين سوف يصمتون ويتمسكون بأجبال اللامعقول
« اتنا في قلب اللامعقول (حقا) ونحن نتسائل عما اذا كان سارتر قد
حكم على نفسه ان يلف ويدور في دائرة جهنمية : في داخلها حصر نفسه
بارادته » (٥٥) . هكذا كان حكم جابريل مارسيل على سارتر .

وسارتر قد بين خلال تطيله الفنونولوجي اخفاقات الفاعلية الانسانية .
فالـ « ما هو — لذاته » نقص ، انتصاره على « ما هو — في — ذاته »
اخفاق ، وعلاقته مع الآخر وهم . والآن يواجه — في نهاية كتابه : في
نهاية كتابه ، في فصل قصير عن « التناول الميتافيزيقي » — يواجه تناقضا
غير قابل للحل ، ويواجه تهديدا خطيرا لمذهبه الأنطولوجي . ولقد كان
من الممكن أن يكون التسليم بوجود الله منقذا لسارتر من الوقوع في هذا
التناقض ، باعتبار أن الله هو ذلك التركيب أو « الموجود — في — ذاته —
لذاته » . ولكن سارتر — للأسف — رفض الأخذ بهذه الفكرة ، فليس
نمت انه عند سارتر . لقد اختار ، اختار رفض الله ، رفض الآخر ، اختار
لامعقولية وجوده الخاص ، اختار الحضرة الكنية لموجود — في — ذاته ،
كثيف غير قابل للتفسير . لم تعد هناك مشاكل أكثر من ذلك . وعلى هذا
فسارتر قد انحصر داخل طريق مسدود مسكن .

الآن يستطيع المرء ان يفهم المقصود بما يسمى بالغثيان *nausé* ،
فالغثيان عند سارتر من الممكن أن يحدد بوصفه رد فعل أساسي يقوم به
الـ « ما هو — لذاته » ضد لامعقولية وجوده الخاص ووجود العالم .
والفرع والضيق والاشمئزاز كلها تتجلى في الغثيان : « فما من وجود ضروري
يمكن أن يفسر الوجود الفعلي الخارجى ... انه عقوبة تامة . الكل عفوى ،
هذه الحقيقة ، هذه المدينة وأما نفسى . وعندما يحدث ان يتحقق المرء من
ذلك وأن يحققة ... فعندئذ يبدأ كل شيء يطفو ... ذلك هو الغثيان » .

وسط هذا الانهيار الشامل لجميع القيم الايجابية تبقى قيمة واحدة هي الحرية . « فالحقيقة الانسانية حرة ، هي في أساسها حرة تملأها » . وهذه الحرية لا تخدم اية قيمة أخرى . انها قيمة مطلقة عليا . فابطل روايات سارتر يختارون من أجل لذة الاختيار ، ولا يستخدمون حرياتهم من أجل قيمة اعلى : الحب مثلا او الفعل . انها — فيما يقول ديزان — حرية وليست تحريرا (٥٦) .

وقد عرضنا من قبل لتحليل سارتر للحرية وهو التحليل الذي يؤلف الأنطولوجيا الفنونولوجية عنده . لكن ، هل الوصف الفنونولوجي يكون وحده الفلسفة ؟ او بعبارة أخرى ، هل تقف الفلسفة عند حد الوصف الفنونولوجي ؟ . انه عندما يتم الوصف الفنونولوجي الموضوعي الدقيق ، فان الفلسفة ذاتها لا يمكن أن ننظر اليها على أنها منتهية ، بل على العكس ، نحن نحتاج الى « مذهب » لما قد جمعناه على نحو وصفي ، والى استكشاف للحقيقة بواسطة تناول منطقي — استنباطي . ولا شك أن أنطولوجيا سارتر محاولة للمذهب ، لكنها تستبعد الاستكشاف بواسطة أى منهج فيما عدا المنهج الفنونولوجي . ان سارتر لم يستبعد — من الناحية الشكلية — أينا فيزيقا ، لكننا — كما رأينا — نجد أن القضايا والنتائج التي ترتبت على أنطولوجياه الفنونولوجية تجعل من المستحيل إقامة بناء ميتافيزيقي على نحو استنباطي . فالقضية الأساسية يبدو أنها تلك التي تقول بأن ما لا « يظهر » هو — في حد ذاته — غير موجود ، ومن ثم يكون لدينا رفض حصوري شكلي لتصورات مثل السببية والجوهر . « فما من شيء وراء ما يظهر » او « ما من شيء بالنسبة له جوهرى » ، فأمثال هذه الكلمات التي قالها نيتشه تبدو — في نظر سارتر وبعض الفنونولوجيين الآخرين (وعلى وجه الخصوص لندجره Landgrebe) وكأن لها معنى ايجابيا تحريريا . وذلك لأنها تجعل الانسان يبحث عن المطلق بوصفه شيئا يظهر نفسه في وجوده الخارجى هنا والآن ، يوجهه الى تلك اللحظة في وجوده

حيث يجب عليه أن يثبت قيمته ، ويعرف أنه هنا والآن ، فعلى النقطة حيث يقف ، يكشف المطلق نفسه ، وليس في العلو « وراء العالم » (٥٧) .

ولا شك أن تناول سارتر « ولندجريه » للميتافيزيقا ، تناول قاصر . لأن من غير غير الواضح أن يكون رفض « ما هو وراء » الظاهر عاملا تحريريا كما يدعى لندجريه وبعض الفنونولوجيين . أن سارتر نفسه لم يشعر بالرضا التام عندما قال بأن المطلق هو « هنا والآن » ، وواضح كذلك أن رفضه أو استبعاده للموجود الأعلى (الله) والخلود ، لا يبعث في نفسه الفرح والسرور . لكن الغلطة هي في مكان آخر .

أن الغلطة تتمثل في الاعتقاد بأن المنهج الوصفي هو المنهج الأوحـد ذو القيمة وجميع الوسائل أو المناهج الأخرى للحصول على الحقيقة أو للتوسيع من نظرتنا ، تستبعد بوصفها عقيمة . والنتيجة هي أن نتنقل من موقف يزعم أنه موضوعي ومفتوح إلى نزعة تجريبية مغلقة ، وبالتالي ، فإن جزءا من عالم الواقع والذي قد يكون موجودا ، يهرب منها وإلى الأبد ، فلا نستطيع ادراكه . فضلا عن الأوصاف التي تتجمع بواسطة المنهج الفنونولوجي الموضوعي ، لابد وأن تفسر ، فالفلسفة تتضمن ما هو أكثر من الوصف ، أنها تتضمن إلى جانب الوصف ، تفسيرا للواقع وردا إلى وحدة مذهب . وأنه لفي هذه المحاولة لفهم — لا مجرد رؤية — العالم والحقيقة الانسانية ، يكون للمنهج الاستنباطي المنطقي قيمة أساسية لا تنكر ولا يمكن استبدالها بغيرها . فعندما يجزئ التحليل المعطى إلى عناصر أولية أو ذرات نفسية ، فعندئذ تجيء لحظة تفسير وإعادة بناء وحدة الموجودات . لكن ، هل هناك عنصر وحدة وهوية في المكان يمكن أن نطلق عليه اسم « جوهر » ؟ وهل هناك اتصال انطولوجي في الزمان ، عن طريقه يؤثر موجود في موجود آخر ، يمكن أن نطلق عليه اسم « سببية » ؟

Landgrebe, Phenomenology and Metaphysics, philosophy and phenomenological Research ; Decembre, 1949. (٥٧)

ان سارتر يرفض هذه الأسئلة ويستبعدا ؛ لأن منهجه لا يسمح له بالخوض في أمثال هذه التأملات ؛ فهو يتجاهل هذه المشاكل ؛ ولا بد أن يتجاهلها . انها فارغة من المعنى . لان منهجه الفنونولوجى لا يساعده ولا يقدم له حلا لها ايا كان . ومع ذلك رأينا كيف أنه أخذ بفكرة موجود انسانى محصور في سجن تناهيه واخفاقه الدائم ؛ حيث لا مهرب له من دائرة جهنمية من العلاقات السادية والماسوشية . ولم ينجح سارتر في كسر هذه الدائرة والهرب منها والاتجاه صوب المفارق أو العزل . لأنه لم يلتبس منهجا آخر عندما حانت الفرصة للالتجاء الى هذا المنهج . الى جانب منهجه الأصلى الا وهو المنهج الفنونولوجى .

ولا شك ان سارتر ادخل تعديلات كثيرة على المنهج الفنونولوجى ؛ لكن مع ذلك حصره هذا المنهج في مجال الرؤية والوصف ، وأبعده عن التفسير والفهم ومحاولة اقامة « مذهب » متكامل ؛ وادى به الى استبعاد « ما وراء » الظاهر . أو العزل والمفارق ، نى ان سارتر ليس « ميتا — فزيقيا » بالمعنى الحرفى للكلمة ، وان كان صاحب « أنطولوجيا » بالمعنى الذى يحدده لهذا المصطلح ؛ أى من حيث هى « وصف » لظاهرة الوجود ؛ فالنقطة التى يبدأ منها سارتر هى ان الوجود هو مجموع مظاهره ، ومن تم تكون مشكلة الأنطولوجيا عنده هى اصلا وجود هذه المظاهر (٥٨) . الوجود يظهر . والوعى هو وعى بشئ ما . « وهذا يعنى أن العلو هو البناء الذى يؤلف الوعى . أى ان الوعى ينشأ معتمدا على موجود آخر غيره (٥٩) .

وقد رأينا ان سارتر يذهب الى أننا نواجه في قلب الوجود — نواجه الـ « ما هو — فى — ذاته » . الموجود بوصفه موضوعا للوعى ، ونواجه ايضا الـ « ما هو — لذاته » ، الاعدام الخالص لهذا الـ « ما هو — فى — ذاته » . نى ان علم الواقع هو وجود عدم . لكن الانطولوجيا لا تفعل

EN, pp. 12-13.

(٥٨)

Ibid., p. 31.

(٥٩)

شيئا بالوجود والعدم بوصفهما كلية ، أى فى مجموعهما . والأخرى أن نقول :
 « انه اذا كان على « ما هو — فى — ذاته » أن يؤسس نفسه ، فمن الممكن
 أن يحاول ذلك بأن يجعل من نفسه وعيا (أى موجودا — لذاته) ...
 غالواً أن الومى مشروع لتأسيس ذاته : أى . الوصول الى مرتبة
 الـ « ما هو — فى — ذاته — لذاته » أو الـ « ما هو — فى — ذاته — علة —
 ذاته » . بيد أننا لا نستطيع أن نستخلص من هذا شيئا أكثر مما استخلصناه .
 فما من شيء يسمح لنا أن نجزم — على المستوى الأنطولوجى — بأن اعدام
 « ما هو — فى — ذاته » فى « ما هو — لذاته » يتطلب أن يكون علة —
 ذاته ... وعلى هذا ، فالأنطولوجيا سوف تقتصر على اعلان وتقرير أن كل
 شيء يقع كـ « ما هو — فى — ذاته » فى مشروع لتأسيس نفسه واعطائها
 تعين الـ « ما هو — لذاته » . وعلى الميتافيزيقا أن تكون الفروض التى
 تسمح لنا أن نتصور هذه العملية بوصفها الحدث المطلق الذى يتوج المخاطرة
 الفردية (٦٠) .

« الأنطولوجيا تقتصر على التقرير — وعلى الميتافيزيقا أن تكون
 الفروض » . هكذا يعنى سارتر نفسه من مسئولية تقديم أى تبرير لأنطولوجيا
 الفنونولوجية . لكن ، هل يعنى هذا انه لا يمكن قيام ميتافيزيقا للفنونولوجيا ،
 لأن مهمة الأنطولوجيا — حسب تعريفه لها — مهمة وصفية محضة ؟
 يبدو أن سارتر يقول شيئا من هذا القبيل عندما يقول : « أن الاسئلة
 التى نثار عن أصل الوجود أو عن أصل العالم ، هى إما غارغة من المعنى
 أو تتلقى اجابة تدخل ضمن النطاق الفعلى للأنطولوجيا (٦١) . أى أن الوجود
 طالما انه موجود ، بمعنى أن ثبت واقعة لا تقبل الرد فى تجربة الذات وهى
 نواجه الآخر ، « فإن من العبث أن نسأل : لماذا يكون الوجود آخر ؟ ٢٠٠ .
 أن السؤال لا يمكن أن يكون ذا معنى الا داخل حدود « ما هو — لذاته » ...
 وعلى هذا ، فليس ثبت معنى للسؤال عما كانه الوجود قبل ظهور

Ibid., pp. 714-715.

(٦٠)

Ibid., pp. 713.

(٦١)

١١ « ما هو — لذاته » (٦٢) . باختصار ، ان الميتافيزيقا بوصفها علم نشأة العالم cosmogonie هي بحث فارغ من المعنى . لكنه سرعان ما يضيف قوله : « ان الميتافيزيقا يجب مع ذلك ان نحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية المسابقة على التاريخ ، الأصل لكل تاريخ ، التي هي ارتباط المخاطرة الفردية (او الوجود الفعلى لما هو — في — ذاته) بالحدث المطلق (او ظهور الـ « ما هو — لذاته ») . والمهمة التي ترجع الى الميتافيزيقى هي ان يقرر ما اذا كانت الحركة هي اول محاولة يقوم بها الـ « ما هو — في — ذاته » لتأسيس نفسه ، وان يحدد علاقة الحركة بوصفها « مرضا للوجود » بالـ « ما هو — لذاته » بوصفه مرضا اشد عمقا يدفع الى الاعدام والافناء (٦٣) .

ثم يختم قوله « بأنه في هذه الحدود ، يتعين على المرء ان يحاول بناء ميتافيزيقا للطبيعة » . أى ميتافيزيقا تبحث في أصول « ما هو — لذاته » وتبحث في طبيعة ظاهرة العالم (الكون) . وعلى هذا ، تكون اجابة سارتر عن سؤالنا : هل من الممكن ان تقدم تبريرا ميتافيزيقيا للانطولوجيا ؟ — بالاجاب ، في الحدود التي نكرها . وهذا لا يتعارض مع استبعاده للميتافيزيقا بالمعنى التقليدى ، أى ذلك البحث في « ما وراء » الظواهر ، او في الوجود الأعلى ، المفارق للعالم .

ان سارتر يصرح بأنه لا يهتم ببحث المشاكل الميتافيزيقية بمعناها التقليدى . لكن ، هل يعنى هذا أنه ليست عنده ميتافيزيقا ؟ الا يعد رفضه للميتافيزيقا نوعا من الميتافيزيقا ؟ ، ثم الا يعد انكاره لله بحثا فيه ؟ ، واذا كان من الصحيح ان اكثر المذاهب الاستمولوجية تجريبية تفترض ضربا من الميتافيزيقا ، بمعنى انها تثبت صدق أو حقيقة جوانب معينة من التجربة وتنكر جوانب أخرى على أنها غير حقيقية وغير ذات معنى ، أفلا يصح ان تكون غنومولوجيا سارتر من حيث هي نظرية معرفة وصفية متضمنة لنوع

Ibid., pp. 713-714.

(٦٢)

Ibid., p. 714.

(٦٣)

من الميتافيزيقا ؟ . الواقع أن سارتر أفاد كثيرا في ذلك من ميتافيزيقا كل
من هيجل وهيدجر .

إن القول بأن سارتر تأثر في « الوجود والعدم » بكتاب هيجل —
« فنومولوجيا الروح » ، قول قديم معروف ، بل إن جان فال يغالى في ذلك
ويقول إن تأثر سارتر بهذا الكتاب جاء عن طريق تأثره بكتاب كوجيف ،
الباحث الهيجلى ، عن « المدخل الى قراءة هيجل » ، وهو تحليل لديالكتيك
السيد — العبد في « فنومولوجيا الروح » (١٤) . لكن الجديد حقا في هذا
الموضوع فهو ما ذهب اليه كلاوس هارتمان ، أحد الباحثين الألمان ، من أن
تأثر سارتر بميتافيزيقا هيجل ، كان من خلال كتاب « علم المنطق » لا من
خلال « فنومولوجيا الروح » . فالأصول التاريخية للحظات الثلاث الأساسية
للوجود عند سارتر : « ما هو — لذاته » و « ما هو — فى — ذاته » و « ما هو —
للآخرين » — تتمثل في اصطلاحات هيجل

Das Fürsichsein ; Das Ansichsein, Das Für-Andere sein

أما عن تأثره بهيدجر ، فأمر واضح ملحوظ ، لدرجة أن أحد الباحثين
ذهب الى حد القول بأن « الوجود والعدم » لسارتر ما هو الا صياغة جديدة
« للوجود والزمان » لهيدجر . وهو مدين في استخدام المنهج الفنومولوجى
لهيدجر أكثر من هسرل نفسه ، صاحب هذا المنهج (١٦) .

وعندما نتذكر أن فنومولوجيا هيجل لا يكون لها معنى بمعزل عن
عن تعبيرها العينى وتجليها الملموس فى داخل الكسمولوجيا التأملية عنده ،

Wahl, Jean, *Tableau de la philosophie française* ; (٦٤)

Paris; idees, 1962, p. 149.

Hartmann, klaus, *Grundzüge der Ontologie Sarters in* (٦٥)

ihren verhältnis zu Hegels Logik, Walter De Gruyter, 1963.

Natanson, A *critique of Sartre's ontology*, University (٦٦)

of Nebrasha, N.Y. 1951, p. 73.

وعند ما نتذكر أن سارتر ينضم الى هيدجر في معارضته للفنومولوجيا هسرل المحضمة . على أساس أنه من المستحيل أن نقوم برد فنومولوجى بواسطة وضع العالم بين قوسين — عندما نتذكر هذا وذاك يصعب علينا أن نتجنب القول بأن اسم أنطولوجيا سارتر الفنومولوجية تكمن — فى جعلتها ان لم يكن فى تقاصيلها — فى ميتافيزيقا هيجل وهيدجر .

وفى النقطة التالية سوف نعرض لفيلسوف المانى — هو هارتمان — تثر . مثل سارتر . بالمنهج الفنومولوجى ونقده أيضا ؛ بحيث تجاوزه الى مناهج أخرى . وهو يشترك مع سارتر فى فهمه للأنطولوجيا بوصفها وصفا ونحوها لظاهرة الوجود . لكنه ينطلق — بعكس سارتر — الى آفاق لم يتركها سارتر . ولا شك أن ما ساعده على هذه الانطلاقة تعمقه فى تراث الفلسفة وخاصة القديمة — افلاطون وأرسطو — الذى يبحث فى مشكلة الوجود . وهو نعمق يفتقر اليه سارتر . ولذلك جاء تناول هارتمان للمشكلة — مشكلة الأنطولوجيا — أكثر عمقا . وكذلك الأمر بالنسبة لتناوله مسألة الميتافيزيقا . فتأثره بالمنهج الفنومولوجى لم يحصره — كما حدث لسارتر — داخل نطاق الوصف ؛ بل تجاوزه الى مجال التفسير ، التفسير الذى يعتمد على تناول الميتافيزيقى — الأنطولوجى . وهذا ما مدسوف نلاحظه فى « ميتافيزيقا المعرفة عنده » .

هيجر وهارتمان ويسبرز هم اعظم الفلاسفة الألمان المعاصرين وأكثرهم اهتماما بمشكلة الميتافيزيقا والأنطولوجيا . وعلى الرغم من اختلافهم في وجهات النظر ، غنمت تجربة مشتركة بينهم ، يصرون عنها في تأملاتهم الفلسفية . ألا وهى القلق الخلاق ، الوعى بخطر عظيم يهدد حضارتنا بالزوال . والثلاثة يعتقدون أن الفيلسوف لا يمكن بحال أن يكون في حالة استواء أو عدم اكتراث ازاء الكوارث التى توشك ان تحيق بمجتمعه وحضارة عصره ، غن كان ثمة خطأ في الحالة العامة للأمور ، فلا بد أن يكتشف هذا الخطأ ويعمل على علاجه أو القضاء عليه ، وذلك بأن يقوم بتطوير اذهان معاصريه .. وكذلك اشترك الثلاثة في الثورة على النزعة الوضعية الأكاديمية التى كانت سائدة في فترة ما قبل الحرب الأولى . وعلى هذا ، نستطيع ان نطلق على هذه الفلسفات الثلاث اسم « فلسفات ما بعد الحرب » .

ولقد كان اهتمام النزعة الوضعية الأكاديمية محصورا في مشاكل المنهج ، فالفلسفة من حيث هى منهج أريد لها أن تصبح خادمة للعلم ، وحلت الاستمولوجيا محل الميتافيزيقا ، وكان تنازل مشكلة المعرفة محددًا بالمثالية النرسندتالية لكث كما فسرها الكتتيون الجدد . والثورة على النزعة الوضعية كانت من أجل الحفاظ على المعنى الأساسى للفلسفة ، وما كان لهذه الثورة أن تحقق ذلك الا بالاهتمام بشيئين أساسيين : الانسان الذى اهتم ولم يوضع موضع البحث لفترة طويلة ، لحساب شيء آخر استمولوجى يسمى باسم « موضوع المعرفة » ، والواقع أو الوجود ؛ الذى أغفل من الفكر الكتتى نتيجة الاهتمام ببديل عنه . هو البناء الذهنى المسمى باسم « موضوع العلم » .. والفلاسفة الثلاثة الذين قاموا بهذه الثورة قسموا بينهم هذه المهمة ، فيسبرز عنى بالانسان من حيث هو فرد وانشأ فلسفة

وجودية تدّين لكيركجور بأصلها وتصوراتها الأساسية ؛ أما هارتمان فقد
عنى بمشكلة الوجود وتأسيس الميتافيزيقا عن طريق تجاوزهها .

ولكن رغم ثورة هارتمان على النزعة الوضعية ، فإنه يحتفظ ببعض
مبادئها ويأخذ ببعض افكارها ، منها رغبته في أن يضع نفسه في سياق
واسع ، يستطيع فيه أن يحقق تقدما للمعرفة الفلسفية في التاريخ . فهنا
نلاحظ عنصرا من عناصر النزعة الوضعية في تفكيره ، ذلك ان فكرة التقدم
التي سادت القرن التاسع عشر لم تلق الا اهتماما ضئيلا عند الفلاسفة
الألمان المعاصرين . وموقف هارتمان من التقدم التاريخي في مجموعه ،
موقف نقدي مثل موقف معاصريه ومواطنيه ، لكنه يؤمن بالتقدم في الفلسفة ،
وان كان تقدما مستورا خفيا .

ان هارتمان وضحى في رفضه واستبعاده لمذاهب الماضي الميتافيزيقية ؛
لأن هذه المذاهب منتجات هجينة . انها عينات من فلسفة أصيلة حقيقية ،
نهى تتناول مشاكل حقيقية ، ولكنها في نفس الوقت تقدم لرغبة الانسان
في الخلاص حاجة دينية هي — في نظر هارتمان — غريبة عن المقصد الفلسفي
الحق ، والفلاسفة الذين يشيدون المذاهب الميتافيزيقية يروجون — تحت
ضغط المطلب الديني — الغائية ويدعون اليها ، اى أن الميتافيزيقا تصبح
بذلك وكائنها اثنولوجيا (لاهوت) . وهذا النقد الذى يوجهه هارتمان الى
الميتافيزيقا القديمة يذكرنا بنقد هيدجر الذى مؤداه أن الميتافيزيقا الغربية
منذ افلاطون الى الوقت الحاضر تتميز بانها اثنولوجية — لاهوتية (انطو —
اثنولوجية) Onto-Theologie (١٧) .

ويأخذ هارتمان على أصحاب الميتافيزيقا القديمة أنهم يعرفون أكثر مما
يمكن ان يعرف ؛ اى أكثر من اللازم ، فتكون النتيجة التى تترتب على ذلك
أنهم بدلا من أن يكابدوا ويمارسوا المعرفة الفلسفية ، ينشئون « نظرة عامة

Katharina Kanthack, Nicolai Hartmann und das Ende
der Ontologie Berlin, W. de Gruyter, 1962, S. 172.

الى العالم « Weltanschauung » قصيرة الأمد ؛ احادية النظرة ، هي مركب من الحقيقة والخيال ، التفكير الواقعي والتفكير الخرافي . وانه لعل الفيلسوف الحديث تخلص التراث الفلسفي وتحريره من العناصر الغريبة عنه وادخيلة عليه . ومن ثم ينبغي عليه ان يتعقب تطور النظرة العامة وتقدمها ، تلك النظرة الكامنة وراء المذاهب التي تعرضها الكتب المؤلفة عن تاريخ الفلسفة . يجب علينا ان نتعظ من الماضي ، بحيث نقاوم سحر « المذهب » ، فدعواه وشموله واتساقه — كلها امور معادية للحقيقة الواقعية وتشوهها . « تفكير المشكلة في مقابل تفكير المذهب » هذا هو شعار فكر هارتمان ، فهو ضد ما تذهب اليه اتجاهات الوضعية في عصرنا من استبعاد للمشاكل ، بحيث تجعل من الفلسفة العلمية « خادمة للعلم ancilla scientiarum » ، اما اقسام الفلسفة الأخرى فتبذها بوصفها « سحرا لفظيا » ، وكلاما فارغا من المعنى (٦٨) — وهارتمان يتفق في ثورته هذه مع ويتهد من ناحية ويسبرز من ناحية أخرى . وهذا سنبينه فيما بعد .

لكن ثورته على مذاهب الميتافيزيقا القديمة ، لا تعنى انه يستبعدا كلية وينحيا جانبا ، بل يقوم « بغربلتها » ان صبح القول ، كيما ينتقى العناصر الجية فيها — يقوم بقهرها وتجاوزها على حد تعبير هيدجر . فهو يرى ان عناصر المذهب توجد في كل محاولة فاسفية بما فيها محاولته هو نفسه . وهي عناصر مقبولة طالما انها تعكس الطابع التنظيمي البتقى للواقع ، ذلك ان ما يجب استبعاده وتجنبه ليس المذهب بما هو كذلك ، المذهب بل من حيث هو بناء او تركيب .

ان فكرته عن التقدم المستور الخفى للمعرفة الفلسفية ، جعلته يحس بالحرية في الاختيار بين العناصر التي تؤلف المذاهب الفلسفية ، وان يستبعد ما لا يتلاءم مع تفكيره . لذلك ، فهو تلميذ لجميع المدارس وليس

Wein, Hermann, In Defence of the Humanism of (٦٨)
Science. In leclerc, L., The Relevance of Whitehead, London,
Allen and Unwin, 1961, p. 293.

شبه المدرسة بعينها : فمن حيث عو انطولوجي : ارسطى : على الرغم من انه لم ينظر الى الغائية على انها مبدأ انطولوجي . وهو كفى لانه اخذ على عاتقه اعادة كتابة نقد العقل الخالص لعصرنا . بل أن « الانطولوجيا النقدية » عنده اتخذت من نقد كنه للانطولوجيا الدجباطية نقطة ابتداء لها : ولقد بدا هارتمان حياته الفكرية ككتيا جديدا ينادى « بالعودة الى كنه » . « فائشاء سنوات تكوينه العلمى ، من سنة ١٩٠٢ الى سنة ١٩٠٧ : خضع بشدة لتأثر فلاسفة مثل ليبمان Liehmann وفانينجر Vaihinger واديكس Adicker (٦٩) .

لكنه سرعان ما تبين ما فى الكنية الجديدة من اخطاء وأوجه نقص ، وبخاصة انحصارها الشديد داخل اطار الفلسفة النقدية ولقد ساعدته دراساته لأفلاطون وارسطو على ادراك أهمية مشكلة الوجود وضرورتها للفلسفة . وفى دراسة له عن كنه تناول فيها موقفه من الميتافيزيقا قال : أن تفرقه بين الظاهر والشيء فى ذاته على جانب كبير من الأهمية ، نظرا لدلائها الأنطولوجية . التى كان كنه على وعى بها (٧٠) . وهذا ما بدا له متناقضا مع دعاوى الكنتيين الجدد الذين لم يفهموا — فى نظره — مرمى اقوال كنه نفسه : فدفعوها دفعا نحو نزعة مثالية متطرفة ، غاضين النظر عن الواقع الذى لم يهمله كنه . وعلى هذا ، بدا هارتمان يسير فى اتجاه مضاد لاتجاه الكنتية الجديدة ، معارض دعوتهم التى تنادى بالنقد : وقل : « لا نقد بلا ميتافيزيقا (٧١) . واخذ على عاتقه تقديم تناول انطولوجى لبناء الأشياء العينية المملوسة . واراد — على وجه الخصوص — أن يتحدى

(٦٩) من خطاب أرسله هارتمان الى مرجم كتابه « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » الى الفرنسية . ص ١٨ .
 Martin, Science moderne et Ontologie traditionnelle (٧٠)
 Kant, op. cit., p. 145.

(٧١) Hartmann, les Principes d'un Métaphysique de la Connaissance, tra. française par Voncourt, t. I, Aubier, 1945. p. 41 (Méta. de la Connaissance).

اولوية او صدارة وجهة النظر الاستيمولوجية ، غيستعيبض عنها بضرب
من النزعة الواقعية ، بمقتضاه نصبح المعرفة معرفة بعالم الأشياء العينية
الملموسة ، وليست معرفة بشروط عملية المعرفة او بناء عملية الإدراك .
وكان هدف هارتمان من ذلك أن يؤسس « ميتافيزيقا » للمعرفة . غذا كانت
المعرفة — بمعنى معين — مشكلة تتعلق بالأنطولوجيا ، فيجب إقامة
انطولوجيا تدخل فيها مشكلة المعرفة دخول الجزء في الكل : لكي يتسنى
لنا ادراك مغزى المعرفة ومضمونها .

ولا شك أن تأثير هارتمان بالمنهج الفنونولوجى — رغم تحوله منه
ونقده له — ساعده على الانتقال من المثالية الى الواقعية : هارتمان يرى
« أن المهمة الأولى التى يتعين على صاحب نظرية المعرفة القيام بها هى
أن يصف واقعة المعرفة مئما يجب على صاحب المذهب الخلقى أن يفعل :
فبيدا بوصف الواقعة الخلقية ، وكما يجب على فيثسوف الدين أن يصف
الوقائع الدينية . وعلى وجه العموم ، لابد أن تبدأ كل دراسة بوصف
لموضوع الدراسة . والمنهج الذى يحقق مثل هذه الضروب من الوصف هو
المنهج الفنونولوجى .

ويشترط هارتمان أن يكون الوصف خاليا من وجهات النظر السابقة ،
ومن النظريات الخاصة ، ذلك انه يجب التعلق بالوقائع على نحو طبيعى ،
بمعزل عن كل مذهب ، ففى ميدان المعرفة مثلا يجب أن توصف ظاهرة او
واقعة المعرفة وصفا لا يرتكن الى مناقشات الواقعيين والمثاليين ، ذلك أن
الوصف لابد أن يكون منزها عن الغرض ، ويجب أن يكون شاملا لجميع
حوائب الظاهرة ، بلا استثناء ، لأنه اذا ما استبعدنا جانباً دون وصف ،
فقد يكون ذلك بتأثير من حكم سابق يجعلنا نحكم — قبل كل وصف — بأن
هذا الجانب إما غير موجود او عديم الأهمية ... وليس لدينا الحق فى أن
نستبعد وصف المعرفة العادية (العامة) ، ونهم نقطع بوعيف المعرفة العلمية
صحيح أن هذه الأخيرة أكثر وعيا من الأولى بنفسها ، وتصوراتها أكثر

دقة واحكاما . لكن المعرفة العادية . العلمية *vulgaire* هي أيضا معرفة حقيقية : شرعية ، ولا يجب أن تغض النظر عنها ؛ ذلك أن كلا النوعين من المعرفة يوضح الآخر .

وليس هنك شك في أن الفنونولوجي يعتمد في وصفه على الوقائع المباشرة الملموسة ؛ وعلى الحالات التجريبية الجزئية ، التي تمده بالأمثلة . لكن نتيجة الوصف ليست — مع ذلك — تجريبية . فنحن نصل بعد هذا الوصف إلى البناء الماهوي للظاهرة التي نصفها ؛ وهو بناء قبلي ، مفارق للتجربة *métaempirique* . وهو يؤلف ماهية الظاهرة . وهذه الماهية مستقلة عن الواقعة أو المثل الجزئي الذي بدانا منه ؛ فهي معطى عيان قبلي ، هي موضوع لعبان فنونولوجي .

إلى هذا الحد يتفق هارتمان مع هسرل ، صاحب المنهج الفنونولوجي ، فهو يعترف صراحة بأن هذا المنهج قد ملك عليه نفسه . لكنه وإن كان يقبل المنهج الفنونولوجي بوصفه أداة عمل ، في مقدورنا تجاوزها ، فإنه يرفض النظرية التي يقدمها هسرل ، ويرفض تصور الوعي الترنسندنتالي ، ويأخذ على مؤلف « الأفكار » أنه قصر الفنونولوجيا على « الأعمال » وظواهر « الأعمال » *phénomènes d'actes* ، لكننا نستطيع — فيما يقول هارتمان في خطاب له إلى مترجم كتابه « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » إلى الفرنسية — أن نصف أيضا « ظواهر الموضوعات » *phénomènes d'objects* . غيبلك نعيد إلى العالم الخارجي قيمته الوجودية الأنطولوجية ، هذا العالم الذي وضعه هسرل بين قوسين (٧٢) . وهارتمان في هذا النقد يتفق مع كل من شلر وهيجر .

ويعقد هارتمان فصلا في « مبادئ » ميتافيزيقا المعرفة « يقارن فيه بين تناول الأنطولوجي والمنهج الفنونولوجي ، مبينا أوجه الاختلاف

(٧٢) من مقدمة الترجمة الفرنسية « لمبادئ ميتافيزيقا المعرفة »
ص ٧ ، ٨ .

تكثر من اهتمامه بأوجه الشبه ، فيذهب الى أن المنهج الفنونولوجى صار فى مؤلفات هسرل الأخيرة — « فنونولوجيا ترنسندنتالية » ، حيث أننا نؤلف الموضوعات ولا نتجه اليها — أى لا نقصدها . وهذا خضوع لمزاعم المثالية ، وابتعاد عن الحقيقة الواقعية . أما منهجه هو فهو التناول الأنطولوجى الذى يتجاوز الوصف الفنونولوجى (٧٢) .

ان أساس الفلسفة عند هارتمان هو البحث فى الوجود بما هو وجود — أى الأنطولوجيا . ويستخدم أحيانا بدلا من هذا الاصطلاح غير المألوف اصطلاحا آخر — رغم تفرقه بينهما — هو « الميتافيزيقا » ، فكتابه الأول يحمل عنوان « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » (١٩٢١) ، وقد قصد منه أن يكون تحديا لأولئك الذين كانوا يستشعرون الخجل من مجرد ذكر هذا الفرع المهجور — وقتئذ — من الدراسة . بل انه لا يزال — حتى بعد أن تغير فى سنة ١٩٤٨ الراى العلم لصالح الأنطولوجيا ولم يعد ينظر اليها نظرة تحط من قيمتها — يجد نفسه « معاصرا لجيل قد فقد الحس الأصليل بمشكلة الوجود » (٧٤) . وكان يحس بأنه يقوم بعمل يكتفى الآخرون بالكلام عنه فحسب ؛ فبينما الآخرون منغمسون فى حديث خطابى لجوف عن حركة أنطولوجية وعن ظهور ميتافيزيقا جديدة ، يشرع هو — يهدوء وفى صمت — فى اقامة نظريته عن « الوجود بما هو كذلك » ويبدو انه يعمل هذا ، يختلف مع الاتجاه السائد فى عصره ، وان كان فى الواقع متفقا مع تطلعات هذا العصر الكائنة الخفية ، فالناس شعرت وهى تنتظر حدوث كوارث أخرى غير التى لحقت بها — شعرت بأننا نعيش فى عالم ممزق ومحطم ، ولا شىء ثابت أو آمن تبقى لنا . وقد أقام هارتمان نقىض هذه القضية عندهما وجه الانتباه نحو « شىء آمن » هو الوجود بما هو كذلك ، فعلى الوجود بما هو وجود يجب أن يقام أكثر المذاهب أمنا

Méta. de la Connaissance, p. 156 f.

(٧٣)

Hartman, Zur Grundlegung der Ontologie, Meisenheim,

(٧٤)

Westkulturverlag Hain, 3. Auflage, 1948, s.x.

وسلاماً (٧٥) .. هذه هي الأنطولوجيا الجديدة التي يبشر بها هارتمان
مبتقياً — من حيث الأساس والاحساس — بخطر العظيم الذي يهدد الإنسان —
مع كل من هيجل وبيسرز . وأنطولوجيا هارتمان الجديدة تقابل الأنطولوجيا
القديمة (أي الميتافيزيقا التأملية) وتقابل أيضاً الفلسفة النقدية أو
الابستمولوجية على السواء .

إن الاتجاه « الطبيعي » للفكر الإنساني هو — فيما يقول هارتمان —
اتجاه أنطولوجي ، بمعنى أنه يهدف إلى إدراك عالم من الموضوعات العينية
التي يجاوز وجودها الذهن الإنساني : وينكر بإصرار أن الموضوع الأول
للفكر هو الفكر نفسه أو عملية المعرفة ذاتها . فضلاً عن أنه يرفض أن
يسمى « التناول الأنطولوجي » بأنه « تناول تأملي » ؛ فما من حاجة هناك
تدعو إلى العودة إلى الأنطولوجيا القديمة ، لأن اتجاه الفكر موجه دائماً
صوب الموضوعات الواقعية ، وعندما يتخذ الفكر موقفاً أو اتجاهها غريباً
intentio obliqua ، وعندما يوحد بينه وبين الابستمولوجيا ، عندئذ فقط
يغض النظر عن الطبع « الثانوي » للتأمل الابستمولوجي ، ونبدأ في النظر
إلى الأنطولوجيا على أنها « تأملية » ؛ ففى « طرق جديدة للأنطولوجيا »
يقول : « إن كل معرفة لابد أن تتوجه لا إلى نفسها ، بل إلى موضوعها » (٧٦)
وعندما تعرض — في نفس الصفحة — للتأمل الابستمولوجي قال : « إن
هذا التأمل الابستمولوجي ، ثانوي ، ولا بد أنه تم ضد الاتجاه الطبيعي
(للفكر) (٧٧) » . وفي « بناء العالم الواقعي » يعبر عن نفس الفكرة
بعبارات مختلفة ، وذلك عندما يناقش الطابع القبلي للمقولات ، فيقول :
« إن الإنسان ليعرف بواسطة مقولاته ، لكنه ليس بحاجة إلى معرفة لهذه
المقولات من أجل هذا الغرض وحده (أي من أجل أن يعرف) ، ذلك أن

Ibid.

(٧٥)

Hartmann, Neue Wege der Ontologie. Suuttgart,

(٧٦)

Kohl-hammer, 2, Auflage, 1949, S. 15.

Ibid., S. 15.

(٧٧)

معرفة المقولات لا تكون الا وقت ظهور الابستمولوجيا . لَن معرفة الأشياء لا يجب أن تنتظر ظهور الابستمولوجيا (٧٨) » . ثم يستطرد قائلا : « ان الاتجاه الطبيعي لكل معرفة هو اتجاه نحو موضوعها ؛ ومن ثم ، فاذا ارادت المعرفة أن تحرك مبادئها الخاصة ، فلا بد أن تتردد وتعود الى نفسها ، أن تتردد عن موضوعها وتعود راجعة الى نفسها (٧٩) » ونقد هارتمان للابستمولوجيا بوصفه نقطة ابتداء ضرورية للفلسفة ، يوجد في الفصل الخامس من « بناء العالم الواقعي » ، وهذا النقد يساعد على تحديد موقفه الذي مؤداه ان المقولات جميعا انما هي مقولات تعبر او يجب أن تكون معبرة عن بناء العالم الواقعي . ونزعة هارتمان الواقعية لا تتمثل في شيء قدر تمثيلها في هذه الفكرة : ان الاتجاه « الطبيعي » للفكر هو اتجاه نحو الموضوعات ونحو بنائها ، وليس موجها نحو الذهن وبنائه . وعلى هذا ، فنزعة الواقعية يجب أن تفهم على أنها طبيعية ، أي لا — ميتافيزيقية ، (وهنا الميتافيزيقا يتصد بها الميتافيزيقا التأملية القديمة التي يرفضها هارتمان) ، نزعة واقعية نهتم بالهجوم على فكرة أولوية او صدارة الابستمولوجيا وعلى بعض القضايا الميتافيزيقية القديمة ، أكثر من اهتمامها بتقديم نفسها بوصفها مذهباً في طبيعة عالم الواقع . فهو عندما يوجه الأنظار الى الطابع « الواقعي » والأنطولوجي لتقسيم أرسطو للطبيعة يقول « انه لا يمكن بحال النظر الى هذا التقسيم على نحو ميتافيزيقي (٨٠) » .

قد يظن البعض أن هارتمان بطرحه الفلسفة النقدية جانبا من أجل تناول انطولوجي ، فهو انما يرتد بذلك الى نوع من الميتافيزيقا سبق أن هاجمه كثرت ، وهو الميتافيزيقا الدجماطيقية . لكن الحقيقة أن الأمر على

Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, Westkulturverlang Hain, 2. Auflage, 1949, S. 118 (Anfbau) Ibid., S. 119.

Hartmann, *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der Alten Philosophie*, *Kleinere Schriften*, Band II, Berlin, W. De Gruyer, 1955, S. 164.

جانب كبير من التعقيد بحيث يصعب إطلاق مثل هذا الحكم دون روية ، فالواقع أن نزعة هارتمان الواقعية هي من نوع خاص ، يختلف عن واقعية العصور الوسطى والحديثة على السواء ، ذلك أن وجهة نظره هي تجنب بدائل المثالية والواقعية أو المادية (منظوروا إليها على أنها بدائل ميتافيزيقا محتم الاختيار بين أحد البدائل ، أو البديلين : أما هذا أو ذاك ، وذلك عن طريق الاستجابة إلى العالم الفعلي وبناءاته التي يرى أنها لا يمكن أن تظهر في مثل هذه الوحدة البسيطة التي يعبر عنها في الواقعية المثالية أو المادية . وهارتمان يقترب — بتناوله هذا — من المثل الأعلى الذي تهدف إليه الفنونولوجيا ، فهذا التناول يتضمن أنه صاحب فلسفة لا تقوم على فروض سابقة (رغم أنه يعارض هذه الفكرة بشدة كما سنبين فيما بعد) — لأن فكره يتضمن رفض البدائل مثل : الجبر أو الاختيار ، الواقعية أو الكثرة ... الخ ، فهذه البدائل تخفق في وصف العالم الواقعي وحل هارتمان للمشاكل التي تتضمنها هذه البدائل يتخذ عادة صورة وصف العالم العيني الواقعي بمستوياته ومقولاته المختلفة . وهو يرفض الديالكتيك الفلسفي الذي يسر خلال نقائص القضايا ، ويحكم عليه بالقصور ، على أساس أن العالم ليس مؤلفا من مستويين أو طبقتين ، بل يشتمل على أربعة مستويات (طبقات) على الأقل (٨١) .

وليس غريبا أن يدافع هارتمان عن نفسه ضد النقد الذي يوجه إليه والذي يقول أنه يريد أقلية فلسفة لا تقوم على فروض سابقة ، ففي تصديره لـ « بناء العالم الواقعي » وبعد أن أجلب عن سؤال عما إذا كانت فلسفته مؤلف مذهباً ، يقول : « وكما أن هناك سوء فهم يتعلق بمسألة المذهب ، فلن هناك سوء فهم آخر يتعلق بالفروض السابقة للفلسفة ، فنفس هؤلاء النقاد هم الذين نسبوا إلى فكرة الفلسفة التي لا تقوم على فروض سابقة (٨٢) » . وبعد ذلك أنكر هارتمان هذه التهمة ، مشيراً إلى أن

'Aufbau, S. 189.

Ibid., S.X.

(٨١)

(٨٢)

الفلسفة لا تبدأ من جديد *de novo* ، بل يجب أن تفترض المعرفة التجريبية افتراضا سابقا ، ويجب أن تعتمد على ما قاله الفلاسفة السابقون ، فلاسفة الماضي . الخ . لكن الدراسة الجادة لتحليلاته التى تتناول البدائل والتعاضد الميتافيزيقية ، ستبين أنه على الرغم من أن منهجه ليس هو المنهج الفينومولوجى . فإن تناوله الأنطولوجى يجاوز البدائل الميتافيزيقية ، ويضع مشاكل الميتافيزيقا القديمة التأملية بين قوسن . ولن يتم هذا التجاوز الا اذا انحصر المرء فى تحليله داخل حدود العالم الطبيعى الواقعى ، وأن يظل داخل المعطى والعينى ، وأن يتجنب أى انغماس فى المشاكل « التأملية » .

إننا لكى يتسنى لنا فهم رأى هارتمان فى الأنطولوجيا ، واذا أردنا أن نتجنب كثيرا من الخلط الذى قد يتولد فى أذهاننا بخصوص أنطولوجيا هارتمان الجديدة ، يجب أن نعد هارتمان أنطولوجيا أكثر منه ميتافيزيقيا ، فبغض النظر عن الفقرات الكثيرة التى يستخدم فيها المصطلحين مرادفين للفلسفة ، نجده يقصد — عموما — « بالميتافيزيقا » نظرية تأملية فى طبيعة الوجود ووحدته الأساسية .. ويقصد « بالأنطولوجيا » تحليلا للعالم الواقعى يهدف الى كشف طبقاته ومقولاته المؤلفة لها والقوانين التى تحكم مختلف العلاقات المتبادلة فيما بينها . فالأنطولوجيا — تبعا لهذا الرأى — تبحث تجريبى ، بمعنى أنها تفترض حقيقة معينة افتراضا سابقا ، وتفترض معرفة نوعية بتلك الحقيقة من خلال العلوم ، وتفترض أيضا المحاولات السابقة لبناء العالم من وجهة نظر فلسفية . أما الميتافيزيقا فهى تأملية ، وتنتظر — عموما — الى مسألة الوجود على أنها بحث فى الوجود الأعلى فى الوجود (الله) ، وبذلك تتحول الى اثولوجيا (علم لاهوت) ، لكن هارتمان يفرق بين المسألتين ، فيذهب الى أن البحث فى بناء الوجود ليس هو البحث عن أسمى موجود من حيث القية أو الأهمية (٨٢) . وهارتمان فى تمييزه الأنطولوجيا من الميتافيزيقا ، يستعير فكرته عن الأنطولوجيا من نقد كنت ، ففى « طرق جديدة للأنطولوجيا » يقول : « لم يكن النقد الكنتى موجها فى الحقيقة ضد أساس الأنطولوجيا

القديمة . بل وجه بالأحرى ضد الميتافيزيقا العقلية — التأملية التي تقدمت على هذا الأساس (٨٤) « وفي بحث من أبحاث « المؤلفات الصفري » يُنبهر عن نفس هذه الفكرة على نحو مختلف فيقول : « كان الهدف من » نقد العقل الخالص « أن يهزم مذهب ميتافيزيقية — استنباطية معينة . . وما كان أبداً » نقد العقل الخالص « نقداً للأنطولوجيا » بل كان نقداً للمنهج الاستنباطي . وعلى هذا « لم يقدم كنت أى نقد فعلى للأنطولوجيا » (٨٥) .

وفي « التفكير الغائى » يفرق بين الميتافيزيقا العامة : *Popularmetaphysik* والميتافيزيقا التأملية ، لكنه لا يصف أيًا منهما بأنها أنطولوجيا (٨٦) . ويتضح أغلب ما قاله هارتمان عن الميتافيزيقا القديمة ، إذا ما علمنا أنه يعدها بحثاً في طبيعة الوجود والله ، بالمعنى الدقيق لتوحيد برمنيدس — منذ — بين الوجود والفكر ، أو تمييز لينتس للوجود بأنه طاقة أو قوة . أما الأنطولوجيا فهي — عنده — مبحث تحليلي ، هدفها أن تكشف وتظهر بناء حقيقة واقعية معينة ، تكشفها بوصفها نظاماً من المقولات المتعلق بعضها ببعض . ولا يمكن أن نفكر أن ثبت عنصراً ككتيا هنا ، فإلهتمام قد تحول من نظرية تأملية للوجود إلى تحليل لبناء الوجود ، تصبحه نتيجة نهائية هي أن مذهباً للمقولات يحل محل أمثال تلك المذاهب الميتافيزيقية القديمة عن الوحدة التي تربط أجزاء الوجود . وبينما تبحث الميتافيزيقا عن كيفية وحدة الوجود ، نجد أن الأنطولوجيا تبحث عن بناء مقولاتي للوجود (٨٧) .

لكننا يجب أن نتذكر دائماً أن هجوم هارتمان على الميتافيزيقا ، إنما كان على نوع معين من الميتافيزيقا هو ما يطلق عليه اسم الميتافيزيقا القديمة ، التأملية ، الاستنباطية ، أى باصطلاح كنت الميتافيزيقا الدجماطيقية . وهو

Neue Wege, S. 35. (٨٤)

Hartmann, Systematische Selbstdarstellung, Kleinere (٨٥)

Schriften, Band I, op. cit., S. 49.

Hartmann, Theologisches Denken, Berlin, W. de Gruy- (٨٦)

ter, 1951, S. 5 f.

Vgl. Katharina Kanthack, op. cit., S. 22-2, S. 172-173. (٨٧)

حريص دائما على تمييز ميتافيزيقاه ، من هذه الميتافيزيقا التى يهاجمها مى
" ميتافيزيقا من فوق " ، von oben her ، تبدأ من المبادئ الأولى وتستخدم
الاستنباط منهجا للوصول الى كثرة الأشياء . أما هارتمان ، فيريد أن
يعيد بناء الميتافيزيقا « من تحت » ، von unten auf ، ويرفض منهج
الاستنباط وأساسه الخاطيء الذى يقوم عليه ، وهو : الاعتقاد بأن مبادئ
الفكر الانسانى متوحدة مع (أى هى) مبادئ الوجود (٨٨) . وقد خضع
أرسطو لهذا الاعتقاد ، فاستخدم قانون التناقض معيارا يتوحد معه الوجود ،
وكذلك نواف اقام أنطولوجياه على مبدأ المعترلية . لكن هارتمان يرى أن
هذا التوحيد بين مبادئ الفكر ومبادئ الوجود ، توحيد ليس هناك
ما يبرره . وعلى نفس الأساس أخذ على الكتتين الجدد استعاضتهم عن
« الوجود » الذى تبحثه الميتافيزيقا ، بالموضوع الذى يؤلفه ويبحثه العلم .

من هذا نرى أن هارتمان يميز بين نوعين من الميتافيزيقا : الميتافيزيقا
القديمة وهى الميتافيزيقا التأملية التى تستخدم منهج الاستنباط . تفرض
مبادئها على الوجود والأشياء « من فوق » ، تنطبع بطابع لاهوتى ، نظرا
لبحثها فى اسمى موجود (الله) ، وهارتمان يرفض — مثل هيدجر — هذا
النوع من الميتافيزيقا . أما النوع الثانى فهو المقبول ، الذى يبحث فى الوجود
بما هو وجود . والميتافيزيقا بهذا المعنى لا تختلف — فى جوهرها — عن
الأنطولوجيا ، إذ أنها تبدأ بالواقع من أجل أن تتوصل الى بنائه ، وطبقاته ،
إنها تبدأ « من تحت » لا من « فوق » ، وترفض الأخذ بمنهج الاستنباط .
ولنا عود الى ذلك عندما نتناول ميتافيزيقا المعرفة ، لكن قبل ذلك يجب
أن نعرض لتصوير هارتمان عن الوجود ، ما هو ؟ وتصوره للأنطولوجيا
الجديدة النقدية ، التى يقيمها فى مقابل الأنطولوجيا التقليدية .

ما هذا « الوجود بما هو وجود » ؟ سؤال أساسى عند أغلب الفلاسفة فى مختلف العصور ، وعند الفلاسفة المعاصرين الألمان بوجه خاص . عن هذا السؤال يجيب هارتمان بأنه ليس هناك تعريف للوجود ، ولم يحاول أن يقدم أى تعريف . لكن هناك خاصيتين للوجود يسلم بهما هارتمان ويقررهما على نحو ضمنى أكثر منه صريح . فالوجود هو — فى المقام الأول — « وجود — فى — ذاته » *Ansichsein* . وعلى الرغم من أن هارتمان يقرر هذه الخاصية على نحو مثبت ، فإنها فى الواقع خاصية سالبة . والوجود بما هو كذلك وجود مستقل — مستقل عن كونه شيئاً يفكر فيه ، أو يتخيل ، أو يعرف ، يقصد اليه أو يتجاهل ، بل أنه مستقل عن الإنسان ، عن الإنسان ، عن قواه العقلية ، وملكانه ، وآماله ، ومخاوفه ، مستقل عن حبه أو كرهه . الوجود ما هو ، ويحاول هارتمان أن ينقيه من كل أثر للنزعات التشبيهية ، فليس ثمت « معنى » للوجود — بل ليس ثمت معنى فى البحث عن شيء مثل المعنى فى ميدان الأنطولوجيا ، لأن « المعنى » *Sinn* لا يكون الا فى مجال الوجود الإنسانى ، ومن ثم ، فالبحث نفسه يتشوه بنزعة تشبيهية خفية كامنة (٨٩) .

فى هذه النقطة يتجاوز هارتمان ما هو متضمن فى فكرة الـ « ما هو — فى — ذاته » *Ansich (per se)* . فالعالم الواقع لابد أن يوجد فى ذاته *per se* ومع ذلك يتطابق مع نموذج يتجلى للإنسان بوصفه « ذا معنى » . فلا بد أن يكون هناك تآلف فى علاقة الإنسان بالوجود . لكن هارتمان لا يأخذ بهذه الامكانية ، ذلك أن الإنسان — فى نظره — يواجه واقعا غريباً ، ومن ثم يستشعر الاغتراب . فعظمة الإنسان — كما يقول — تتمثل فى أنه موجود فى عالم غريب عنه وعالم ليس مفصلاً أو مقدوداً على قده (٩٠) .

Grundlegung, S. 44-46,

(٨٩)

Neue Wege, S. 69-70.

(٩٠)

وقد نتوقع أن تصورا للوجود من هذا القبيل — منفصلا تماما عن الإنسان وعن تطلعات الإنسان نحو المعنى — معرض لأن يكون فارغا ، فالوجود — محددًا على هذا النحو السالب — يبدو أنه لا يتميز من العدم . وهل من الصواب أن نقول أن الوجود هو العدم ؟ . ان هارتمان لأبعد مايكون عن قبول مثل هذه القضية الهيكلية ، ذلك أن تصوره للوجود ينشأ على نحو عيني ملموس بفضل خاصية ثانية تشمل خاصيتين فرعيتين ترتبط كل منهما بالأخرى ارتباطا متبادلا : الوجود واحد ، ونو بناءات . « ان الوحدة المنهجية المتضمنة في فكرة الفلسفة الأولى *philosophia prima* الجديدة ، تتمثل في إثارة السؤال ، في كل مجال من مجالات البحث : ما هو ذلك الشيء الأول والأساسي الذي ترجع اليه كل موضوعات البحث ؟ .. انه الوجود بما هو كذلك . وهو يتجلى على صور وانحاء متعددة ، تقدم تعدد مبادئ ومقولات الوجود ، ومن ثم فمن خلال عملية عرض هذا الموضوع الأول والأساسي (الوجود) تنشأ الأنطولوجيا على نحو مباشر وتتطور الى مذهب للمقولات » (٩١) .

الوجود — كما يقرر هارتمان — واحد وكثير ، وحدة وتعدد . وهذا ليس مستخلصا من الوحدة بل انه « معطى » . ولسنا بحاجة الى جهد نبذله كيما نصل الى الكثرة أو التنوع وندركه ، فالكثرة جانب من جوانب الواقع ، وهى نقطة الابتداء لكل نوع من أنواع البحث . وتناول الفيلسوف لهذه الكثرة من المعطيات لا يختلف عن تناول الإنسان الذي يحاول أن يوجه نفسه في الحياة ، أو تناول العالم الذي يحاول أن يدرس قطاعا صغيرا من الواقع . فكل هؤلاء انما يهتمون « بالموجود » *Seiendes* ، لكن الفيلسوف يلتفت الى « الوجود » *Sein* أكثر من الإنسان العادى أو العالم . فهو ينظر الى الوجود بما هو كذلك وفي مجموعه . (يفرق هارتمان مثله مثل هيدجر بين الوجود والموجود ، فهو يقول : « ان الوجود للموجود ، كالحقيقة

ملحق ، والفعلة للفعل ، والواقعية للواقعي » (٩٢) . وعلى هذا ،
مخدى رؤية انيسوف أوسع من مدى رؤية العالم . لكن ليس في مقدوره
ان يناهض مكتشفات العالم . فهو مثله مثل العالم مستغرق في بحث
لا ينتهى . ونقدانه للصلة بتقديم العلم يبدده بفقدان الانصال بالواقع .

ان الوجود بما هو كذلك يتكشف ويظهر نفسه في موضوعات التجربة .
والتجربة لا تقدم تنوعا فحسب ، بل تنوعا منظما — بناء . وهذا البناء
يتنوع في أنه يكشف سمات ذات طابع أكثر أو أقل أساسية . والأنطولوجيا
تختلف عن جميع فروع المعرفة الأخرى في تركيزها على السمات أو الخصائص
التي هي أساسية في جميع مناطق التجربة . والمعيار الذى استخدمه هارتمان
لتمييز الخصائص الأساسية من الخصائص التى هي أقل أساسية هو معيار
العموم أو الكلية ، فما هو عام أو كلى الى أقصى درجة هو أكثر أساسية
من أى شىء آخر . والوجود هو أعم التصورات جميعا وأكثرها كلية ،
وبالتالى ، فهو أكثر أساسية من أى تصور آخر . ويشترك في هذه
الأساسية الخصائص (المبادئ والمقولات) التى لا تنفصل عن الوجود (٩٣) .

الكثرة هى المعطى الأول للأنطولوجيا . فهارتمان دائما يتكلم عن تنوع
موضوعها (أى موضوع الأنطولوجيا) في « صور وأحوال المظهر »
Erscheinungsweisen . والمظهر لا يجب أن نفهمه على أنه يعنى الظاهرة
بتميزة من الشئ في ذاته Ding an sich ، ذلك لأن هذه الثنائية يعدها
هارتمان من الأمور القديمة المهجورة « لميتافيزيقا دجماطيقية » تقوم باسقاط
الكليات بوصفها « ماهيات » في ملكوت مفارق للطبيعة ، ويعتدئ تنسب
إيها قوة تتناسب مع وضعها في هذا العالم الأسمى . لقد قال سارتر —
كما بينا من قبل — ان الأنطولوجيا سوف تكون وصفا لظاهرة الوجود

Ibid., S. 40.

(٩٢)

Ibid., S. 51-52.

(٩٣)

كما بتجلى ويظهر نفسه « (٩٤) . ولا شك أن تصور هارتمان لأنطولوجيا لا يختلف في شيء عن تصور مسارتر هذا ، فعنده ايضا نجد أن المظهر **Erscheinung** هو الوجود كما يظهر نفسه . وهارتمان أبعد ما يكون عن أن يرفع الكليات الى مرتبة الحقيقة العليا المخارقة لعالم الواقع . بل انه ليأخذ على الأنطولوجيا القديمة أنها وضعت ثمة مبالغا فيها في هذه الكليات . صحيح أن المبادئ (التى هى « تولية وأساسية ») تعرف بكلينها أو بطابعها العام . لكن بينما نجد أن كل المبادئ كلية الا أن الكليات ليست كلها مبادئ . وهناك الى جانب ذلك « كلية سطحية هامشية » (٩٥) ، لابد أن نحفظ الأنطولوجيا منها .

ان هارتمان — فى الحقيقة — لم ينسب الى الوجود الا كونه مستقلا عن التفكير الانسانى . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه لم يتناول الوجود بما هو كذلك ، بل من حيث هو مقسم أو متنوع فى احوال ومقولات . وهو لم يثر السؤال عن كيفية تعلق هذه الأحوال والمقولات بالوجود أو كيفية نشوئها منه — وهو السؤال الأنطولوجى الأساسى .

ان اهتمام هارتمان الأساسى كان موجها نحو عالم الواقع ببنائه وطبقاته ، فهذا ما يؤلف أنطواوجياه والتى ينعتها بالجدة . فما هى هذه الأنطولوجيا الجديدة ؟ .

الاجابة باختصار هى على النحو التالى : ان المضمون الرئيسى ذو بناءات (خلال طبقات (مستويات — مرتبات) **Schichten** ، كل طبقة لأنطولوجيا هارتمان هو أن العالم الواقعى للأشياء العينية ، مبنى (أى تحتوى على مقولات نوعية ، وكل مقولة تتعلق بالأخرى وفقا لقوانين محددة ، والطبقات نفسها متعلقة بقوانين تحدد أولا — النموذج النوعى لاعتماد طبقة

Sarte, *L'Être et le Neant*, op. cit., p. 14.

(٩٤)

Neue Wege, S. 9.

(٩٥)

على أخرى ، وتحدد ثانياً — الاستقلال النسبي لطبقة معينة عن الطبقة الأعلى منها والأدنى على السواء . وموقف هارتمان فيما يتعلق بطبيعة المقولات ومركزها ، موقف على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لرايه عن هيرارشية أو تسلسل العالم .

وفي « بناء العالم الواقعي » و « طرق جديدة للأنطولوجيا » ، نجد هارتمان يناقش — باستفاضة — دور المقولات في التفكير العلمي والفلسفي منذ أيام أرسطو . فيذهب الى أن المقولات نظر اليها في تراث النزعة العقلية الميتافيزيقية على أنها محمولات للوجود الواقعي ، ونظر الى أكثر المقولات أساسية أو أكثرها عموماً على أنها معيارية للوجود بأسره ، في مجموعه ، لا لقطاع محدود منه فحسب . ولقد وحدت هذه النزعة العقلية في الميتافيزيقا القديمة — وحدت بين مقولات الوجود ومقولات الفكر . لكن منذ ديكرت فقط ، بدأ هذا التوحيد يوضع موضع المناقشة والتساؤل . وخلال هذه المناقشة طرأ على فكرة المقولة ذاتها تحول هام تمثل في أن المقولات لم يعد ينظر اليها على أنها محمولات واقعية ، بل نظر اليها — بدلا من ذلك — على أنها تصورات فكرية *Begriffe* ، ترتبط — كما هو الحال عند كانت — بعملية الحكم . وقد كان هذا التحول في ذهن هارتمان عندما كتب يقول : « إنه ل يظهر نظرية المعرفة الجديدة ، عادت مشكلة « القبلي » *a priori* الى مركز الاهتمام (١٦) مصحوبة بنتيجة هي أن المقولات أصبحت محدودة باستخدام الذهن الانساني ، واصبح تبريرها أمرا من أمور صدق التفكير القبلي . والأخذ بهذا الرأي يؤدي — في النهاية — الى القول بأن المقولات باطنة في الفكر أو في الذهن الذي يقوم بعملية المعرفة ، ويصبح صدقها بالنسبة الى حقيقة معينة أمرا يثير الاشكال ، أو أمرا اشكاليا في حد ذاته .

وهارتمان لا يستطيع أن يختار وأن يقبل أحد البديلين : فمن ناحية ،

يرفض القضية التي تأخذ بالتوحيد بين مقولات الفكر والوجود (برميندس) ، لأنها تأملية ، وتجاوز حدود التجربة ، ولأنها تفترض وحدة العلم دون أن نملك حقا ولا مبررا في تأكيدها . ومن ناحية أخرى يرفض رد المقولات الى تصورات الفكر ، لأن هذا التفسير يقلب ويحول الاتجاه الطبيعي للفكر فيجعله أولا معرفة لنفسه أكثر من أن يكون معرفة بالموضوعات . أى — باختصار — ان المقولات عند هارتمان ليست محمولات واقعية وليست كذلك تصورات فكرية .

ان رأى هارتمان يستهدف تجلوزا ما عده أخطاء لكل من الاتجاهين ، فهو يرى أن المقولات العامة والخاصة على السواء ، هي تصورات فكرية ، لكنها في نفس الوقت تعبيرات عن بناءات في العالم الواقعي ، وهذا شيء ممكن ، لأن الانسان ، بوصفه حيوانا عارفا ، هو جزء ذو بناء من نفس العالم الذي يحاول أن يعرفه ، ومعرفته هي عملية تقع في ذلك العالم (٩٧) . وليس هناك — عند هارتمان — « استنباط ترنسندنتلى » للمقولات ، اذا كان هذا يعنى أن التوحيد بين مقولات الفكر ومقولات الأشياء العينية يجب أن يستنبط . ورأى هارتمان هو أن كنت لم يقم ولم يقصد أن يقوم بعمل استنباط من هذا النوع ، بل على العكس ، ان ما أراد كنت أن يقوم به وأن يحققه هو تقديم تبرير للصدق الموضوعى للمقولات بما هي كذلك داخل اطار التجربة الممكنة . ورغم أن هارتمان ينكر ان تكون المقولات شروطا ضرورية للتجربة ، فانه يقبل تحليل كنت . لكن الاختلاف الأساسى بينهما هو أن هارتمان لا يقبل ولا يأخذ بمسألة تبرير المقولات عموما ، ولا يرى أن المعيار لمثل هذا التبرير يمكن أن يوجد داخل الشروط الذاتية لعملية المعرفة . انه يلج على النجاح الفعلى الذى تحققه مقولاتنا الجزئية في وصف وتوضيح العالم الواقعي العيني (٩٨) .

Neue Wege, S., 17.

(٩٧)

Ibid.,

(٩٨)

ان هارتمان ليرى أن المقولات لا يمكن الحصول عليها من تحليل الموضوعات العينية الملموسة والمعرفة التجريبية التي تتعلق بهذه الموضوعات ، ويرى أن المقولات لا يمكن أن تبرر الا بقدرتها على التعبير عن بناء الأشياء الجزئية الفردية جميعا . وعلى هذا ، فبينما يعد هارتمان مقولاته على أنها مقولات للوجود الواقعي ، الا أنه لا يستطيع أن يقبل أساسا لها القضية التي توحد بين مقولات الفكر ومقولات الوجود ، منظورا إليها على أنها هي القول الميتافيزيقي الفصل والنهائي ، وهو أيضا لا يقبل التبرير الإستمولوجي الذي يقصر المقولات على تصورات الفكر محسب . وعلى هذا ، نستطيع أن نقول ان الأنطولوجيا عند هارتمان تقف على الحدود بين الميتافيزيقا القدية التأملية والفلسفة النقدية الحديثة .

ومن بين الأفكار الأساسية في أنطولوجيا هارتمان الجديدة ، فكرة « الطبقات » . والواضح أن اهتمام هارتمان بالمقولات ناشئ عن نزعه الكنتية ، ونتيجة دراسته لكنت ، لكن اهتمامه بفكرة طبقات ، طبقات الوجود ، فقد نشأت عن دراساته في الفلسفة القديمة ، وعلى وجه الخصوص دراسته لفكر أرسطو ، ففي بحث له عن « بدايات فكرة الطبقات في الفلسفة القدية » — مجموع في « المؤلفات الصغرى » — يذهب الى أن فكرة إقامة التقسيمات في عالم الواقع ، فكرة تجدها عند أفلاطون في تقسيمه للنفس الى ثلاثة أجزاء ، وعند أرسطو حينما نظر الى العالم على أنه نسق واسع مؤلف من طبقات أو نماذج الوجود (٩٩) . وفي « بناء العالم الواقعي » يلفت الأنظار الى التاريخ الطويل لفكرة الطبقات ، وصعوبة الاعتقاد بتميز طبقات الوجود المختلفة واستقلالها النسبي في مواجهة الواحدة الكونية (مثلا واحدة أفلوطين) التي تنحو نحو ابتلاع كل لا متجانس في وحدة واحدة . وتحطم ما بدا لهارتمان أنه هو مغزى تناول الطبقة ومعناه . ويذهب هارتمان — متابعاً — أرسطو الى أن هناك أربع طبقات أساسية : طبقة

Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in (٩٩)
der Alten Philosophie, op. cit., S. 164.

الاشياء الجسمانية (الأجسام المادية) ، وطبقة الأجسام العضوية ،
وطبقة الحياة الفيزيائية ، وطبقة الوجود السياسى . والجزء الأكبر من
« بناء العالم الواقعى » مخصص لتحليل هذه الطبقات ، وتحليل خصائصها
المحددة خلال المقولات ، والقوانين التى تحكمها فى علاقتها المتبادلة (١٠٠) .

القوانين المقولاتية die Kategorialen Gesetze التى خصص لها
هارتمان الجزء الثالث من « بناء عالم الواقع » ، هى عنده — أهم من
المقولات ، بل ومن النقائض . والسبب فى تلك الأهمية يرجع الى أنها ترتبط
أساساً بمشكلة وحدة العالم ، فهارتمان لا يقبل أية نزعة واحدة عن
الوجود ، لكنه مع ذلك مهتم بوحدة العالم (١٠١) . ووحدة العالم تنشأ
— فى نظره — من القوانين المقولاتية ، من قوانين الاستقلال وقوانين الاعتماد
Dependenz على السواء ؛ وان كانت القوانين الأخيرة أهم من الأولى ،
لأنها يجب أن تتناول الاتصال بين الطبقات وتعلق كل منها بالآخرى ، توقف
كل منها على الأخرى .

ومن بين المقولات التى تناولها هارتمان بالدراسة « مقولة الغائية » ،
وخصص لها كتاباً هو « التفكير الغائى » (١٩٥١) ، وهذه المقولة لديها
ميل نحو دفع نفسها فى كل شىء . وليس من المغالاة فى شىء أن نقول
ان هارتمان وجد أنها أشبه ما تكون بالدافع الذى يكمن وراء كل صورة من
صور الفكر : وراء الوعى الساذج ، ووراء الميتافيزيقا العلمية السطحية
والميتافيزيقا التأملية ، ووراء التفكير العلمى . ويقارن هارتمان كتابه هذا
بكتاب كنت « نقد الحكم » ، فىرى ان كنت قصر تناوله على الغائية فى ميدان
البيولوجيا والميتافيزيقا فقط ، بينما المطلوب هو ان نقدم تحليلاً يرجع
القهرى الى دوافع التفكير المتضمنة فى أية اشارة جادة للسؤال Wozo
ومؤدى فكرة هارتمان أن الغائية ليست — ببساطة — خاصية للعالم المعنى

Aufbau, S. 188.

(١٠٠)

Neue wege, S. 85.

(١٠١)

تتطلب التحليل والتفسير مثل الخصائص المماثلة لها ، وإنما ذلك الاهتمام بالغايات والأهداف هو — فى أساسه — متعلق بعملية التفكير ذاتها .

ويميز هارتمان بين أربعة أنماط أو مجموعات من الدوافع التى تؤثر فى التفكير الغائى ، أحدها يرتبط بالطابع التاريخى للفكر ، أما الآخرون فخالدون بمعنى أنهم مرتبطون بالموقف الأساسى للإنسان وهو يحاول أن يفهم عالمه وأن يوجه نفسه فيه .

وما يسمى بالغائية التاريخية هو الشروط والأوضاع التاريخية للفكر ، أى أن الفكر يقع دائما فى سياق ووسط تراث ، وأن التراث يستمر فى ممارسة تأثيره القوى حتى على أولئك الذين يحاولون إعادة تفسيره أو تغييره .

أما الدوافع الثلاثة الأخرى ، فهى دوافع الوعى الساذج ، والوعى العلمى ، والوعى الميتافيزيقى . ففى الوعى الساذج يكون مطلب المعنى *Sim.* هو المطلب الأسنى ، ويكون فى الغالب بدون أى تأمل من أى نوع ، فالذهن الإنسانى يتوقع أن تكون لكل الحوادث معنى معين ، بمعنى أن لديها اتجاهها أو تسعى الى غاية معينة . أما الوعى العلمى فيتخذ وجهة نظر مختلفة تماما ، فهو لم يعد محددًا بظروف الحياة اليومية والفكر فحسب ، بل يهتم بأسئلة التعلق السببى بين الظواهر (١٠٢) .

والغائية تنفذ مباشرة الى داخل الوعى الميتافيزيقى ، سواء كان هذا الوعى عاميا سطحيا أو تأمليا ، ففى الوعى الميتافيزيقى العلمى تكون الأسئلة الدينية هى الأسئلة والمشاكل العليا ، « والتصور الفلسفى لله هو . . منذ البداية ، غائية محضة » (١٠٣) . والميتافيزيقا العامة ترتبط — على نحو وثيق — بالوعى الساذج ، وتطور اهتمام الإنسان نحو المصير ،

Teleologisches Denken, S. 29-30.

(١٠٢)

Ibid., S. 36.

(١٠٣)

بأنه عن مبرر معين لوجود الشر في العالم الذي نظم على نحو غائي هادف . وفي الميتافيزيقا التأملية ، تلعب الاعتبارات الغائية دورا كبيرا ، لكنها تطورت على نحو أشد شمولاً ، ولم يعد لدوافع الوعي الساذج إلا أهمية أقل . فالأسئلة تنشأ عن التنظيم الغائي للصور في الطبيعة والوضع الذي تأخذه وتحتله الصور العليا . ويرى هارتمان أن أعنى ادوئس الميتافيزيقا المثالية يجب أن تلتزم في الخصائص الغائية للروح *Geist* المعنى والهدف والقيمة — فكل هذه الخصائص تؤدي إلى نظرة عن الواقع حيث تحدد المقولات العليا المقولات الدنيا في نظام غائي شامل . فضلاً عن أن الميتافيزيقا التأملية تنبه إلى غموض مقولة السببية وتثير الأسئلة حولها . لكن هارتمان رغم أنه يفرق بين الميتافيزيقا العلمية والميتافيزيقا التأملية ، فإنه لا يرى أن أيا منهما هي أنطولوجية ، لأنه يفرق بين الميتافيزيقا من ناحية والأنطولوجيا من ناحية أخرى ، الأولى تخضع لمقولة الغائية ، أما الأنطولوجيا فمهمتها هي تحليل بناءات الواقع ومقولاته وقوانينه . (٧٠٤) .

— ب —

لكن هارتمان يوحد في بعض الأحيان بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، فيستخدم المصطلحين كأنهما مترادفان . وهو في هذه الحالة لا ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها تأملية ، كما كان شأن الميتافيزيقا القديمة ، بل يعدها — مثل الأنطولوجيا — بحثاً في الوجود . وهذا التصور للميتافيزيقا نجده — على وجه الخصوص — في « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » (١٩٢١) . وقد جاء هذا الكتاب نتيجة لدراسة هارتمان لفلسفتين هاميتين : الأولى « فلسفة كنت » والثانية هي « فلسفة هسرل » ، وعلى الأخص منهجه الفينومولوجي .

أما عن الفلسفة الأولى ، فإن هارتمان خرج من وراء دراسته لها إلى

Ibid., S. 35.

(١٠٤)

نتيجة هي أن تفسير الكتتين الجدد لكتت نفسير مبالغ فيه ونحن نعلم — كما سبق أن بينا في الفصل الأول عن كت — أن هناك تفسيرين لميتافيزيقا: كت : احدهما — وهو تفسير الكتتين الجدد وغيرهم — يذهب الى ان الميتافيزيقا عند كت هي النقد ، اى هناك هوية بين الميتافيزيقا والنقد أما التفسير الثانى — وهو تفسير هيدجر — فيذهب الى ان الميتافيزيقا عند كت هي أصلا وفي جوهرها بحث في الوجود ، ومحاولة لتأسيس الأنطولوجيا على أسس جديدة . وهذا التفسير الأخير هو ما طلع به هارتمان بعد دراسته لكت (١٠٥) معارضا بذلك تفسير الكتتين الجدد ، ومؤكدا هذه المعارضة تأكيدا أدى به الى أن يشيد أنطولوجيا المعرفة ، وضعها في « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » .

أما من دراسته للمنهج الفنونولوجى فقد عرضنا لها من قبل ، ويكفى هنا أن نعرض لنقطة هامة هي أن هارتمان في « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » يتخذ من فكرة ما بعد المنطقى *metalogique* = ما فوق المنطقى (وفكرة « ما بعد المعقول » *transintelligible*) = ما فوق المعقول (يتخذ منها نقطة ابتداء له . وهما فكرتان لا نجدهما في الفنونولوجيا . ومشكلة « ما فوق المنطقى » هذه تفرض نفسها بالضرورة عندما نستخدم منهج الوصف الفنونولوجى على المعرفة ، فالفنونولوجيا الحققة للمعرفة — عند هارتمان — لابد أن نؤتم بوصف العلاقة بين الذات والموضوع . وهى تلك العلاقة التى تميز عملية المعرفة . ان وصف ظاهرة المعرفة — كما تظهر مباشرة قبل كل تفسير يرجع الى وجهة نظر فلسفية معينة — يجب ان يكون هو المرحلة الأولى فى كل نظرية للمعرفة . وهذه الفنونولوجيا للمعرفة تبين ناحية أخرى ، الميتافيزيقا ضرورية ولا محيص عنها لاقامة نقد ، نظرية بوضوح أن مشكلة المعرفة ليست نفسية ولا منطقية ، وانما هي — فى جوهرها — مشكلة ميتافيزيقية أو أنطولوجية ، ذلك لأنها علاقة فعالية بين ذات وموضوع يطلو كل منهما على الآخر ويتجاوزه ، علاقة قائمة فى الوجود

المفارق للمنطى *métalogique* وتقدم نفسها بوصفها جزءا من هذا الوجود .
ومن ثم : فالتعنوان « مبادئ ميتافيزيقا المعرفة » يراد به أن كل نظرية
للمعرفة يجب أن تقدم نفسها بوصفها جزءا من الأنطولوجيا العامة (١٠٦) .

فهارتمان يرى أن الوصف الفينومولوجى للمعرفة يجعلنا نقيين بوضوح
أن هذه المعرفة ما هى إلا ادراك للوجود ، فثبتت في المعرفة جانب أنطولوجى
ليس في مقدورنا انكاره ولا استبعاده . أن المعرفة هى ادراك الوجود .
تلك هى القضية الأساسية في ميتافيزيقا المعرفة عند هارتمان ، فالمشكلة
العرفانية *le probleme gnoseologique* على الأصالة ، هى ، كيف أستطيع
أنا ادراك الوجود — الذى يعطى أولا لى بوصفه موجودا في ذاته ، مستقلا
عنى — وأنا نفسى — بوصفى ذاتا عارفة — داخل الوجود . على هذا ،
فإن مشكلة المعرفة هى في أساسها مشكلة أنطولوجية ، مشكلة تدور حول
الوجود ، وهناك استحالة في تناولها دون الالتجاء الى الميتافيزيقا .

وهذه الميتافيزيقا — كما يقول هارتمان — لابد أن تكون نقدية . وهنا
لابد أن نتوقف قليلا : أن ما يقصده هارتمان بذلك هو أنه لا يهدف أبدا الى
أقامة ميتافيزيقا تتخذ من الموضوعات النومينالية : مثل الله والنفس والخلود
— محورا لها . ويذهب الى أنقول بأن كل ادعاء بادراك هذه الموضوعات
بواسطة العقل ، ادعاء مقضى عليه بالاختفاق تماما . ولكن مع ذلك لا يجب أن
تنغمس الميتافيزيقا — بالمعنى الذى يقصده الكتنيون الجدد — في النقد .
كما لو كانت مجرد نقد للمعرفة أو نظرية عن تصورات العقل الخالص .
إن الميتافيزيقا — في نظر هارتمان — هى البحث في الوجود ، فإذا ما استبعدنا
مشكلة الوجود من نظرية المعرفة ، فعندئذ نكون قد استبعدنا من المعرفة
مضمونها الجوهر الأساسى . وعلى هذا ، فعندما يتكلم هارتمان عن
الميتافيزيقا النقدية فإنه يقصد بها ميتافيزيقا الوجود . والكلمة « نقدى »
تعنى ببساطة أن تقام الميتافيزيقا وتشيد ، بمعزل عن أية وجهة من النظر

Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la Philosophie* (١٩٣٦)
allemande, Paris, Vrin, 1930, p. 187.

سابقة ، أو تصور سابق « فالمشاكل الميتافيزيقية يجب أن تبيّن وتظهر تلقائيا ، وعلى نحو طبيعي : من المظاهر التي نصفها . ان الميتافيزيقا يجب أن تكون ميتافيزيقا طبيعية ملتزمة بلواقئ . عندئذ ستكون الميتافيزيقا ضرورية لا محيص عنها . *une métaphysique inévitable* وتقدم المشاكل نفسها بنفسها ولن تكون نتيجة بناء صناعي غير طبيعي . بهذا المعنى تكون الميتافيزيقا — عند هارتمان — ميتافيزيقا نقدية ، ولكن ليست أبدا بالمعنى الكنتي الجديد ، فإن ما يتميز به مذهب هارتمان هو القول بأن مشكلة المعرفة تتضمن ميتافيزيقا الوجود ، ومن المستحيل التوحيد بين الميتافيزيقا والنقد توحيدا كاملا تاما ، ومن المستحيل استبعاد التصور القديم للميتافيزيقا بوصفها علما للوجود .

ان الكنتيين الجدد عندما يتناولون مشكلة المعرفة يهرون من مضمونها الأساسي ، الا وهو الجانب الميتافيزيقي المتعلق بالوجود ، ويردون المعرفة الى جانبها المنطقي وجانبها النفسى . ويستهدفون من وراء ذلك أن يقيموا نقدا للمعرفة يكون بديلا عن الميتافيزيقا . لكنهم يغفلون — فيما يقول هارتمان — عن أن الميتافيزيقا شرط ضرورى للنقد نفسه : « فلا نقد بلا ميتافيزيقا » . وعلى هذا ، يمكن القول — بلا تناقض — أن النقد هو المدخل الضرورى لكل ميتافيزيقا تريد أن تكون علما ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، الميتافيزيقا ضرورية ولا محيص عنها لاقامة نقد ، نظرية للمعرفة (١٠٧) .

ويقدم هارتمان — فيما يتعلق بظاهرة المعرفة — الحقائق التالية :

١ — المعرفة تقوم على علاقة بين عنصرين لا ينفصلان : الذات والموضوع . والذات لا تستطيع أن تدرك الموضوع دون أن تخرج من ذاتها ، أو تعلو على ذاتها . ومع ذلك فهي لا تستطيع أن تعى وتشعر بهذا الإدراك دون أن ترجع الى ذاتها . وبظاهرة خروج الذات ورجوعها يظل موضوع المعرفة كما هو ، لا يتغير ولا يتشكل ، يظل عاليا على الذات ، مفارقا لها .

Méta. de la Connaissance, pp. 19-20.

(١٠٧)

٢ — والعلاقة بين الذات والموضوع التى نؤلف ماهرة المعرفة ، تتميز بأنها معنى الذات بموضوع يظل بالنسبة لها عليا . مغارقا . وهذا التمييز يكون من جانب واحد ، ولا يمكن أن يكون متبادلا . أى من الجانبين . أى أن يعين كل منهما الآخر .

٣ — كل معرفة نخضع مضمونا بجاوز العلاقة بين الذات والموضوع ؛ جاوز ما تعرفه الذات « هو ما بعد الموضوعى » *Transobjectif* ؛ = ما فوق الموضوعى ، والموضوع الذى تتجه نحوه المعرفة لا يتوحد مع الموضوعى المعروف بالفعل . ويوجد بين الموضوعى المعروف واللامعروف بين الموضوعى وما بعد الموضوعى — يوجد توتر دائم .

٤ — ومن هذا التوتر ، من هذا الشعور بعدم التطابق المعروف وما لم يعرف بعد أو اللامعروف — من هذا التوتر ينشأ ما يطلق عليه هارتمان اسم « الشعور أو النوعى بالاشمكة » *Proplembewusstsein* ، والعملية اللامتناهية للمعرفة . هذه الظواهر تبين أن مركز العلاقة بين الذات والموضوع — تلك العلاقة التى تميز المعرفة — يكمن غيما وراء هذه العلاقة . يوجد غيما بعد الموضوعى .

أن الوقائع التى يقررها الوصف الفنونولوجى للمعرفة تكشف عن مقائض . وهذه المقائض يجب أن توصف مثل الظواهر نفسها . من هنا تنشأ ضرورة القيام بمرحلة ثانية من التحليل ، تقوم على التقرير النقدي للمتناقضات التى تفرضها الظواهر . وهارتمان يطلق على هذه المرحلة الدائنة من التحليل — والتى يجب أن تتبع الفنونولوجيا والتى يجب أن تكون مستقلة أو بمزمل عن كل موقف فلسفى — بطلق عليه اسم « الشك » *L'Aporetik* . انبحث عن الشكوك . ومن الخطأ أن نعتقد أن فى متدورنا قهر النقيضة أو حلها ، فهذا فى نظر هارتمان كلام فارغ من المعنى . وهذا هو السبب فى أن المقائض الحقيقية هى « شكوك » . وبعد أن يصف المرء هذه الشكوك يجب عليه أن يكشف المبدأ الذى يعمل على حفظ التوازن . بينها .

فما هي هذه الشكوك الأساسية ؟ (١) أنبا نولا « نقيضة الوعي »
 « دائرة التنكر » غلذات عندما تطلو على ذاتها في المعرفة ، انما تعتبر
 انوعى على أن يتجاوز ذاته . لكن الوعي عندما يكون واعيا بما يضر عليه
 ويتجاوزه ، غاته يجعل المضمون انعالى ، المفارق ، كامنا او محايثا فيه .
 وحينما نتأمل في العلو . نجد أنه يصبح مضمونا للفكر . أى يفقد طابعه
 المميز . (٢) ومن ناحية أخرى يقدم نقيضة الموضوع وهى : كيف يمكن
 الموضوع أن يعين الذات اذا كان هو عاليا عليها ؟ ومن بين الشكوك الأخرى
 التى يصنفها ويقررهما هارتمان افكار مثل فكرة « وعى المشكلة » وفكرة
 العملية اللانتهائية للمعرفة ، وفكرة الأنطولوجيا التى تقوم على الاستمولوجيا .
 (٣) واذا كنا نستطيع أن نفهم أن في مقدور الذات أن تدرك الموضوع ، فانه يتبقى
 ان نعرف كيف يمكن الذات أن تدرك ما ليس بمعروف ، لا المعروف ، بل
 اللامعروف ، ما بعد الموضوعى . (٤) ومما يثير الارتباك وعدم الفهم أيضا
 هو كيف ينشأ من « معرفة اللامعرفة » *savoir du nonsavoir* ، معرفة
 ايجابية ، وحتمية . (٥) وأخيرا ، هناك شك أخيرا : بينما تجاوز المعرفة
 نفسها — وعلى الخصوص في وعى المشكلة وفي العملية اللانتهائية للمعرفة —
 منجهة صوب الوجود العالى المنارنى ، فان هذا الوجود نفسه — الذى
 يحتاج اليه لتأسيس المعرفة — لا يكون بدوره الا بالتحليل الترنسندنتالى
 لهذه المعرفة . معنى ذلك أن هناك دائرة مفرغة فالأنطولوجيا يجب أن
 تتأسس على الاستمولوجيا . والاستمولوجيا تطلب من الأنطولوجيا أن
 يبررها .

ان جميع النظريات الاستمولوجية يمكن — كما يقول هارتمان — أن
 ننظر اليها على أنها محاولات من أجل أن توازن — ان لم يكن من أجل أن
 تحل — هذه النقااض ومع ذلك ، فان جميع هذه النظريات يجب أن تستبعد
 بلا استثناء ، لأنها بدلا من أن تلجأ الى أقل عدد ممكن من الفروض السابقة
minimum ، واخذت بأكبر عدد منها *maximum* ، واغلب هذه النظريات
 نحاول أن ترد أحد طرفى علاقة المعرفة الى الطرف الآخر الذى يأخذ به :
 (١) فالواقعية تريد أن تحل نقااض المعرفة عن طريق ارجاع الذات الى

الموضوع ، (٢) والمثالية تحاول أن تثمنس الحل بأن ترد الموضوع الى الذات . (٣) وأخيرا تحاول الواحدية أن تجد أساسا أعلى من الذات الموضوع ، فيه يتحد الطرفان في الطرفان في هوية واحدة . ولم نأخذ أية نظرية من هذه النظريات في حسابها الظواهر الأساسية للمعرفة (١.٨) .

أى طريق اذن يتبقى بعد ذلك لكى نفسير فيه ؟ الاجابة — فى نظر هارتمان — هى طريق أنطولوجيا المعرفة التى تنظر الى الذات والموضوع على نحو متساو بوصفهما يجسدان وجودا حقيقيا مستقلا . والرابطة التى نبحت عنها بين الذات وموضوع المعرفة هى تلك الرابطة التى نوحدها بين نجلبين واقعيين متساويين من تجليات الوجود . والعلاقة بين الذات والموضوع هى نفسها علاقة أنطولوجيا ، وأنه لئى محليئة هذه العلاقة فى الوجود يجب البحث عن الحل . بتحديد هذا الموقف الذى هو موقف ميتافيزيقا المعرفة ، والذى يقابل ويعارض بوصفه « أنطولوجيا نقدية وتحليلية (أى أنطولوجيا تتأسس على تحليل المقدمات الترنسندنتالية للمعرفة) ، الأنطولوجيا الدجماطيقية والتركيبية عند السابقين على كنت ، مثل المدرسين وقولف — نقول بتحديد هذا الموقف يميز هارتمان فى نفس هذا الموقف بين جزئين أساسيين : أنطولوجيا موضوع المعرفة وأنطولوجيا معرفة الموضوع ، ابتي يطلب منها على وجه الخصوص أن تقدم الحل للشكوك .

ان العلاقة بين الذات والموضوع التى تميز المعرفة ، ما هى الازء من الوجود ، ذلك أن المشكلة الأنطولوجية أوسع من المشكلة الابستمولوجية . وهذا الموقف يمكن أن نصوغه على النحو التالى : ان منطقة العلاقة بين الذات وما يعرف بالفعل بواسطتها لا تمثل الا قطاعا هو أقل أو أصغر قطاع — نسبيا — فى الوجود . فاذا نظرنا الى الذات على أنها مركز ، فان دائرة الوجود المعروفة لديها ، الدائرة التى يطلق عليها هارتمان اسم « فناء الموضوعات » *le cour des objects* ، تشملها دائرة أخرى أوسع وأكبر ،

يطلق عليها اسم « ما يقبل المعرفة le connaissable (القابل للمعرفة)
 أى هذا الذى يمكن ان يعرف . ويوجد فوق هذا اللامعروف — ولكن قابل
 لأن يعرف — مجال للوجود الذى لا يتميز بأنه لا معروف فقط : بل هو
 كذلك غير قابل للمعرفة : أنه مجال ما بعد المعقول (أو ما فوق العقل)

Transintelligible

واذا كنا نسمى كل موجود يعطو على العلاقة الفعلية بين الذات
 والموضوع ويجاوزها — بأنه مغارق للموضوعى أو ما بعد الموضوعى
transobjectif ، فمن الممكن أن نقول أن المغارق للموضوعى ينقسم هو
 نفسه الى قسمين متساويين : المغارق الموضوعى المعقول ، والمغارق
transobjectif transintelligible للموضوعى للمغارق للمعقول

والوجود العال أو المغارق بحق ليس هو الوجود الذى يتجاوز الذات فقط ،
 بل أيضا الذى يتجاوز الوجود الذى يتجاوز الذات والعقل فى نفس
 الوقت — أى يتجاوز نطاق ما يقبل الفهم فى الوجود (١.٩) .

وعلى هذا ، فالوجود العال حقا هو وحده المغارق للموضوعى المغارق
 للمعقول . وبذلك يتضح كيف أن مشكلة الأنطولوجيا ، مشكلة العال ،
 المغارق ، ترتبط عند هارتمان بمشكلة اللامعقول . ان النظرية الميتافيزيقية
 للمعرفة ، مفسرة العلاقة بين الذات والموضوع على أنها علاقة أنطولوجيا
 محايثة فى الوجود — من الممكن أن ننظر اليها على أنها ادخال العقل **ratio**
 فى اللامعقول المغارق للادراك العقلى والفهم ، الذى يحيط بالذات وموضوع
 المعرفة من جميع الجهات .

تلك هى ميتافيزيقا المعرفة عند هارتمان ، وراينا فيها كيف ترتبط
 الابستمولوجيا بالأنطولوجيا أو الميتافيزيقا من حيث هى بحث فى الوجود .
 فالفكر محايث فى الوجود والمعقول كامن فى اللامعقول . وراينا فيها أيضا
 كيف أن هارتمان تجاوز المنهج الفنونولوجى الذى يقرر ويصف الظواهر.

والزقائن ، الى المنهج الشكى الذى يثير النقائض : فالمنهج الأنطولوجى الذى يحاول أن ينسر هذه النقائض ويحاول انتماس الحلول لها . او على الأقل العمل على حفظ التوازن بينها كما يقول .

والآن سوف ننتقل الى الفيلسوف الألمانى الثالث — يسبرز — لنرى الأسس الجديدة التى يقيم عليها نقده للأنطولوجيا التقليدية والميتافيزيقا التقليدية . محاولا اقامة — بدلا منها — انطولوجيا الشامل وميتافيزيقا الشخرات .

— ٣ —

ان يسبرز ما هو بالفيلسوف المناهض للميتافيزيقا باطلاق ، ولا المحارض للأنطولوجيا بوجه عام . فمن بقره « سرته الفلسفية » يجد أنه يعلن صراحة « أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تستبعد ، بل لابد من امتثلها والاحاطة بها ، أى امتلاكها وجعلها قنية لنا » (١١٠) . وهو يرى « أن الميتافيزيقا تصبح خلاصه schöfferrish عندما تجعل من — شفراتها بناءات تصورية قابلة للفهم — لكنها ن حيث هى كذلك ، فلا تعدو غير حجج لا تقنع . وليس هناك شك فى ان تصوراتها وافكارها ، هى شىء آخر مختلف عن رؤى الشعراء والفنانين ومنشئ الأساطير ، ومع ذلك فهى مماننة لها ، غبى فى الغالب الأعم فروض عن وجود مطلق مجرد ، وحلقات مفرغة منطقية ، ومفارقات ، تخفى أو تتحطم فى النهاية فى زوال كل ما هو موضوع للتفكير (١١١) نتبين من هذا النص الذى اوردناه من كتاب « الفلسفة » ان الميتافيزيقا — فى نظر يسبرز — لا تكون مشروعة خلاقة الا عندما تصير شفراتها وتصوراتها

Jaspers, Philosophical Autobiography, in chilpp (ed.) (١١٠)

Jaspers, N. Y. 1951, p. 39.

Jaspers, Philosophie, Berlin, Springer - Verlage, 2. (١١١)

سنتشير اليه : (Philosophie) 1848, S. 50 aufloge,

مفبومة ، اى مقروءة على حد تعبيرة . ولذلك ، فهو يعرف الميتافيزيقا بأنها قراءة للشفرات ، لغة العلو ، أما الميتافيزيقا التقليدية التى ما هى الا « مذاهب » ةوامها نروض مجردة فارغة ومفارقات : فوجب أن تنسظم وتتقوض .

لقد انتقدنا التجربة الوجودية الحية واستعضنا عنها بالمعرفة العقلية الجامدة : والمذاهب الميتافيزيقية الشامخة ، المنفصلة عن الوجود . لذلك ، نجد يسبرز دائم النقد للأنطولوجيا التقليدية ، فهو يقول : « الأنطولوجيا يجب أن تتحطم ووتقوض *Ontologie muss zerfallen* » (١١٢) ، يجب أن تنفك وتذحض *Ontologie muss aufgelöst werden* (١١٣) . والتحطيم ، تحطيم الأنطولوجيات التقليدية ، ما هو بالأمر الغريب . لان التحطيم مظهر لأهم الشفرات وأكثرها أساسية . الا وهى شفرة الاخفاق . فالاخفاق موجود فى كل مكان ، فى الفعل والفكر على السواء « لابل أن هذا الاخفاق يصيب أيضا الأنطولوجيا الخاصة به ، التى يستعيز بها عن الأنطولوجيا السابقة ، ولن يتحقق لها نجاح أكبر بكثير مما حثقته تلك الأنطولوجيات . لكن فى هذا الاخفاق نفسه تنكشف الحقيقة أمامنا ، ذلك أننا فى وقت الكارثة نجرب الوجود ونستشعره (١١٤) .

ان الفلسفة عند يسبرز هى — فى جوهرها وفى المقام الأول — ميتافيزيقا ، فهى بحث فى الوجود ، الذى هو أكثر من مجرد مظهر سريع الزوال . بيد أن هناك شيئا يهم هذه الفلسفة ، الا وهو ذلك الذى يسأل السؤال عن طبيعة هذا الوجود وماهيته : ان الوضع التاريخى العينى للانسان يدخل فى السؤال ، وفى الاجابة على السواء ، ففى داخل كل فرد ، فى خوفه وقلقه ، لابد للفلسفة أن تقوم بخطوة جديدة وأن تتخذ

Philosophie, S. 813.

(١١٢)

Ibid., S. 815.

(١١٣)

Jean Wahl, Notes on some Relations of Jaspers to (١١٤)

Kierkegaard and Heidegger, in Schilpp, op. cit., p. 405.

نقطة ابتداء جديدة . وطالما أننا دائماً في سيروزة (صيرورة) ودائماً في حالة تطبيق للحكم ، فإنها لا يمكن أن تصل الى ما يشبه المذهب التام الكامل ، انصائب تماماً . وعلى هذا ، فالفلسفة — في تصوير يسبرز — « على الطريق » دائماً ، مهمة لا تنتهى ، فاعلية مستمرة أبداً ، ولا بد للفلسفة أن تستخدم المنطق وأدوات التصور . والمفاهيم الشككية . ومع ذلك ، فإنها لتخفق — بهذه الوسائل في ادراك الوجود ، فحقيقة الوجود لا يمكن أن تدرك الا « على نحو وجودى » عن طريق المعاناة والتجربة . لا عن طريق التصور والتعريف المنطقى . ان الوجود لا يمكن أبداً أن « يعطى » بوصفه موضوعاً ، وإنما هو بالأحرى يجرب مباشرة في اخفاق العقل النظرى في ادراكه له . ولعل هذا هو السبب في أن يسبرز يعلن عداءه الشديد لما يطلق عليه اسم « المصطلحات الفجة القبلية » ، وهى تلك التى تفرس نفسها منذ بداية عملية التفكير ، ولا تجيء نتيجة لها . ففى كتابه « فى الحقيقة » يقول ما نصه : « طالما أن كل تفكير فلسفى لا يكون حقيقياً مشروعاً الا عندما يكون فى حركة ، وطالما أن هذه الحركة لا بد أن تكون حية كما تظل حقيقية صحيحة ، فان أولوية المصطلحات او صدارتها ... أمر على جانب كبير من الخطورة ، بل يعد كارثة ... ذلك أن سيادة المصطلحات تحول التفكير الى تلك الحذقة الأكاديمية التى تمنحى فيها الفلسفة ذاتها » (١١٥) .

والمعرفة — فى رأى يسبرز — تخفق أيضاً فى ادراك الوجود بما هو كذلك ، بل انها لتتوجه أولاً صوب المظاهر والأعراض ، فكل ما يجب أن يعرف ، لا بد أن يرتد — آلياً — الى موضوع محدد معين للمعرفة . وعلى هذا ، فالوجود يغلت من معرفتنا ويند عن فكرنا . ففى اللحظة التى نلظن فيها أننا أدركناه على نحو تصورى ، نكون قد شوهناه بأن جعلناه ما ليس هو اياه : جعلناه مضموناً محدداً bestimmte Daseinsinhalt — ان

Quoted from kurt Hoffm Basia, concepts of Jasper's (١١٥)
Philosophy, in Schilpp Iop. c. t. p- 89.

الانسكال في تصور بسبرز للوجود يكن في الحقيقة النائية وهي : انه لا يمكن ان نتأمل الوجود بوصفه مثالا او صورة افلاطونية .

ومع ذلك - فثبت طريقة للمعرفة تناسب الوجود الشامل . هي ان نصير عنى رعى به مباشرة - عن نصيح واعين **Innewrden** معناه ان نتخذ من هذا « النوى » قنطرة نستطيع عبرها ان نفكر في شيء هو بطبيعته لا موضوعي **ungegeustaaufich** نفكر فيه في صورة شيء موضوعي بكون مجرد وسبط او وسيلة نوسيدنية . وعلى هذا - نصبح واعين «بالشامل» (١١٦) **das Umgreifende** في فكر تأملى يختلف عن المعرفة الموضوعية : ففيه يصبح الوجود واضحا جلبا لنا ، يعلن عن نفسه . ولكن لا يتخذ ابدا صورة محددة .

ويبدو ان بسبرز - فيما يقول كورت دوغمان - ينبه هنا الى حقيقة غابت عن بال الكثيرين وهي انه لا بد ان يوجد في اساس كل فكر وكل معرفة وعى مباشر - سابق على الوعى العقلى للوجود (هذه حقيقة لم تغب عن بال هيدجر : غنى ما عبر عنه - على نحو مختلف - بفهم الآتية - السابق على الانطولوجى - للوجود) . فاذا لم يتوافر هذا الوعى الاولى فن يتحقق الداء او التجاوز انعقلى للجزئى والجزئيات . ومن ثم ستكون الميتافيزيقا مستحيلة بدون هذا العلو والتجاوز « ولكن الوعى لا ينفصل عن المعرفة ، ذلك ان المعرفة لا بد ان تتأسس في الوعى » والوعى لا بد بدوره ان ينغمس وينخرط في المعرفة ، فبدون وعى عيانى عميق للوجود ، تنزل كل معرفة مجرد تجميع سطحي للمعطيات ، اى معرفة مظهرية (سطحية) **Scheinwissen** ان كل شيء يعرف على نحو موضوعى ، لا يصبح ذا

(١١٦) مصطلح « الشامل » عند يسبرز يدل « اما على الوجود — في ذاته : الذى يحيط بنا ، او يدل على الوجود الذى هو وجودنا نحن .. وما هو بالموضوع ولا بالذات ، بل يشمل كلا منهما في داخله .. هو ذلك الذى يحتوى على كل افق جزئى كانه محيط تدخل فيه كل الآفاق .
Schilpp, op. cit., p. XVIII.

معنى الا اذا ذاب واندمج وعى للوجود ؛ وعندئذ تؤخذ مضمونات المعرفة من خلال منظور جديد ، وينظر اليها في ضوء علاقات جديدة . لكن مثل هذا الوعى للوجود لا يمكن أن يتناول الا على نحو غير مباشر ؛ ذلك أن المعرفة تظل مطلبا ضروريا سابقا لهذا الوعى (١١٧) .

ويذهب يسبرز الى أن كل موضوعية ميتافيزيقية ؛ بل وكل موضوعية وكل ذاتية على السواء ، قابلة لأن تصبح شفرة . والشفرة ليست كلها حالة من حالات الوعى ، وليست كلها موضوعا من موضوعات الوعى . ذلك لأنها هي الوسيلة الوحيدة لقهر ثنائية : الذات والموضوعية . والشفرة ليست ثابتا دائما أو موضوعيا ، بل هي اللغة السرية ، المستترة ، المتحجبة ، التى من خلالها يقدم الوجود نفسه ويتكلم اليها ، أى أنها لغة الوجود . فالموجودات كلها التى فى العالم ، بل والعالم ذاته أيضا ، يصير شفرة ، وكل قراءة لهذه الشفرة قد تصير بدورها شفرة أخرى وهكذا .. وعلى هذا ، فيسبرز يرى : « أن كل وجود : مثل الانسان ، والحيوان ، والوقائع التاريخية والحضارية — كل هذا يعبر عن شئ ، بطريقة غامضة . وهذا الغموض هو طابع الشفرة الموجود فى الأشياء . فحيث يبدو الشئ غير مفهوم ، فإنه يتصف بطابع الشفرة . وعلى الانسان أن يسعى لقراءتها . أننا نجد الشفرة فى كل مكان ، لأنها ممكنة باستمرار ، ولكنها غير قابلة لبينة واضحة أبدا . فلقراءتها لابد من تجاوز مظهرها الرمزي ، ومع ذلك يجب أن أرجع الى الخيال كى أتصورها وأنوسمها على نحو ما تتبدى عليه الأشياء » (١١٨) .

والغموض الدائم للشفرة هو طابع جوهرى فيها بقدر ما تشارك فى أكثر الشفرات دلالة وأكثرها أهمية ، ألا وهى شفرة الاخفاق Scheitern

Kurt Hoffman, op. cit., p. 106.

(١١٧)

(١١٨) بدوى (الدكتور عبد الرحمن) : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، القاهرة ، ١٩٦١ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

والشفرة عند يسبرز تنتمى الى نظرية المعرفة ، أما الوجود والوجود
الماهوى *Existenz* والعلو ، فكلها تنتمى الى مشكلة الأنطولوجيا .

أما الميتافيزيقا عنده فتصبح قراءة للشفرات ، لغة العلو . لكن ان
ينتج عن ذلك مذهب فى الوجود مرضى ، ومن ثم غلبت مذهب أنطولوجى
تام . أن الأنطولوجيا التقليدية تصبح نوعا من الأنطولوجيا (يطلق عليه
يسبرز اسم *Periechontology* ، فيه الوجود بوصفه شاملا لا يكون هو
الموجود ولا مجموع الموجودات ، يتحدى مقولات الفكر ، فلا تستطيع أن
تدركه أو أن تحيط به . ان اعمال الفكر أو العقل كان — للميتافيزيقا التقليدية —
هو الطريق السلطانى المؤدى الى الوجود . لكن عند يسبرز ، ليس اعمال
الفكر ، بل الاخفاق ، لا فى الفكر فحسب ، بل أيضا فى الفعل والعمل
والواقع ، — هو الذى يصبح الشفرة النهائية والحاسمة التى تشير الى
كل من العدم والوجود ، فالأخفاق — فى نظر يسبرز — هو الذى يكشف
لنا — على وجه الخصوص — عن الأمور العالية ، ومن خلال تجربته
نستشعر العدم أيضا .

ولنفصل الآن القول فى أنطولوجيا الشامل أو الوجود عند يسبرز ،
كيما تنتقل بعد ذلك الى ميتافيزيقا الشفرات .

— ١ —

يذهب يسبرز الى أن الاجابات عن سؤال : ما الوجود ؟ ، اختلفت
فيما بينها اختلافات شديدة ، فبعضها يرى أن الوجود موضوع ، والبعض
الآخر يرى انه ذات ، وفئة ثالثة تعده موجودا — فى ذاته . لكن الذات
والموضوع كليهما غامض ، فكلاهما يكشف ويخفى شيئا ما ، ولذلك فان
يسبرز يمتنع عن رد وتحويل مثل هذه التصورات العامة الصورية للوجود
من حيث هو وجود — موضوع أو وجود — ذات أو وجود — فى ذاته —
الى وجود مطلق ، فلا يمكن لصورة من هذه الصور الثلاث للوجود أن

معتقد ويؤخذ بها على حساب الصورتين الآخرين . انها أحوال للوجود وليست مصدرا للوجود أو أصلا له . ويمكن أن نميز كلا منها عن الأخرى ، لكن أينما يمكن أن تكمل كل منها الأخرى ، ومن ثم فما من حال للوجود يمكن أن يدعى السيادة أو الصدارة أو الأولوية على غيره .

يقول يسبرز : أن ما نجربه هو دائما ظاهر الوجود ، لا الوجود — في — ذاته . لكن هذا الأخير يقدم نفسه في اللغة الغامضة المحتجة بالظاهر . فالوجود الذي يظهر يظل في ثنائية زمانية غير قابلة للتقهر ، أعنى : « ما هو — في — ذاته » الذي لا يقبل الإدراك — للعلو ، والوجود المتحقق للوجود الماهوي الممكن ، فلا يمكن لأى منهما أن يكون موضوعا للوجود التجريبي (الآتية) أو الوعى بما هو كذلك . أن الوجود — في — نظر يسبرز — لا يمكن أن يصبح قابلا للفهم والإدراك خلال معرفة البناءات العامة الكلية . أو بعبارة أخرى ، أن معرفة البناءات العامة لن تيسر لنا إدراك الوجود . أن تحليل الآتية (= الموجود التجريبي) *Daseinsanalyse* إنما أن يكون رسما أو تخطيطا للوعى بما هو كذلك الذى يصف أحوال الوجود ، أو تناولا لقيمة التجربة وعدم قيمتها . أهيتها وعدم أهميتها ، أو تصويرا للوعى الذى تصبح فيه قوى نفسية معينة — مثل « اللىبدو » (= الطاقة الجنسية) والقلق والهم ، وإرادة القوة ، وغريزة الموت ... الخ ، — تصبح قوى محددة معينة (١١٩) . ويسبرز يأبى ويرفض باصرار أن يستخدم أى حال عام أو خاصية مميزة من خصائص الوجود الإنسانى وأحواله أو أية مقولة من مقولات العالم الفيزيائى أو الحى — بوصفها مفتاحا أساسيا يحل لغز الوجود ويفتح الباب على أسرارهِ .

لكننا مع ذلك نسال السؤال عن الوجود ذاته ، ويسبرز يطلق على هذا الوجود الذى يكشف نفسه ومع ذلك يظل محتجبا ، محجوبا — اسم

« الشامل » (١٢٠) . والشامل هو ذلك الذى يعلن عن نفسه بوصفه حاضرا على نحو موضوعى . لكنه لا يصبح أبدا موضوعا . أنه سابق على المنطقى Prelogical ولكى نفكر فى الشامل لابد ان نجعله موضوعيا . وبالتالي نشوحيه . ومن ثم يجب أن نحاول — باصرار — أن نقهر هذه الموضوعية لكي نصبح واعين بالمصدر أو الأصل الذى لا يمكن أن يمتزج . وفى « المجال الخالد للفلسفة » يقرر يسبرز أن الوجود الذى ليس هو بالذات ولا بالموضوع ، بل بين الذات والموضوع ، يجب أن يسمى « بالشامل » (١٢١) . وهذا التصور للوجود بوصفه شاملا يذكرنا بتصوير هيجر للوجود بوصفه نورا . فالوجود عند هيجر عملية منيرة . بها الوجود يستنير . وإذا كان هذا الوجود « ذاتا » أو « موضوعا » ، فإن النور نفسه ، أى الوجود ، لا هو هذه ولا ذاك . بل هو « بينهما » Zwischen على السواء . تجعل العلاقة أو المواجهة أو العلاقة بين الذات والموضوع أمرا ممكنا (١٢٢) . إذن فيسبرز وهيجر كلاهما يحاولان تصور الوجود أن يقهر ثنائية الذات والموضوع .

والشامل عند يسبرز ما هو بالأفق أبدا ، بل يدفع دائما الى ما وراء الأفق ، انه الكلية المفتوحة بوصفه أساسا لكل موجود ، ومن حيث هو كذلك فانه هو الأساس الفلسفى .

والشامل يتبدى على انحاء شتى : (١) الشامل الذى اكون أنا اياه بوصفى محايثة : الموجود التجريبي أو الآنية ، الوعى بما هو كذلك . الروح (٢) الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه محايثة : العالم (٣) الشامل الذى اكون أنا اياه بوصفى علوا . الوجود الماهوى . (٤) الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه علوا :

Jean Wahl, op. cit., p. 405.

(١٢٠)

Jaspers, *The Perennial ecopé of Philosophy*, N — Y., (١٢١)

Philosophical Librany, 1949, p. 14.

Heidegger, *Lettere sur L'Humanisme*, op. cit., 1933.

(١٢٢)

(١) أنا أكون أولا بوصفى آتية تجريبية *empirisches Dasein* بوصفى آتية أو موجودا تجريبيا أنا أكون جسدى ، وتجربتى الحسية ، وأعمالى ؛ وكفاحى ، ومعاتاتى ، ومخاوفى ، وآمالي . أنها حياتى الفعلية مأخوذة فى عينيتها أو تقومها المباشر . والموجود التجريبي أو الآتية التجريبية فى مباشرتها وعينيتها ، هى بالنسبة لنا جميعا بيئة بذاتها ، فالخاصية الأساسية للآتية التجريبية هى أنها آتيتى التجريبية ، أى آتية خاصة بى أنا . أنها رغبتى ، دوافعى ، حوافزى وإرادتى . أنها الصراع الذى لا يتوقف ، للناسىء عن إرادة الوجود وإرادة القوة .

« والآتية التجريبية ، بوصفها آخرها قاهرا يحددنى ، هى العالم (١٢٣) . لكنها هذا العالم الذى يحددنى ويصنعنى وكيفا أجعله عالى .. أنها ملاحظتى وخطتى وأنعمالى . أنها تنظيم واعى — لكنه أيضا غير واعى — للعالم كما أجريه .. وعلى هذا المستوى تنشأ أفكارى عن الخير والشر ، عن الصواب والخطأ ، عن الجمال والقبح ، عن النجاح والافلاق . ولنا بوصفى آتية تجريبية أكون موضوع دراسة لا ينفذ بلبحث مثل : علم الحياة ، وعلم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الإنسان ، والتاريخ ، والآتية التجريبية . تكشف لنا فى معناها المحيط الجامع — عن عموم الوجود الإنسانى ومردبته على السواء ، فهمى مجهوع السلوكات الاتمعتنى مفهومها فى سياق نفسى واجتماعى وثقافى وبما هى كذلك فانها تكون تفكيرا أو احساسا وإرادة وفعلا على مستوى المحايثة أكثر منها على مستوى العلو . وعلى الرغم من أن الآمال والمخاوف والأحاسيس والأفعال قد تنطوى على ما هو عريرد فذ ، وما لا يمكن اعادته ، فانها يمكن أن تجرب ولن تمارس بدون أى وعى بالعلو أو بدون أية استجابة الى العلو .

ان الآتية التجريبية هى المستوى الذى على أساسه يكون للفكر والعمل الإنسانين سياق اجتماعى وثقافى ، يحددهما . ومشكلة التحدد (التعين)

Jaspers, *Reason and Existenz*, N—Y Noonday Press, (١٢٣)
1955, p. 55.

في مقابل اللاتحدد (اللاتعين) لا يمكن أن تحل على هذا المستوى لأن الآنية تقذف (وترتمى) منذ البداية في دائرة مجددة ، فالآنية التجريبية هي في أساسها وجوهرها . وجود الانسان كما تشكله الحكومة ، والاقتصاد ، والتعلم ، والدين . وای نظام آخر يشترك فيه . انها المجال الذي في نطاقه نستمر في عملنا وعلاقتنا الاجتماعية والشخصية (١٢٤) .

والحقيقة — بالنسبة للآنية التجريبية — هي كل ما يبعث على الرضا ، ويحقق الاشباع ، ويدر النتائج العملية النافعة ، اما اللاحققية فهي كل ما يضر بالحياة وكل ما يجعلها عقبة ، متجربة ، نفى عمليتي الارادة والمعرفة اللتين تمارسهما الآنية التجريبية لا يكون للحقيقة صدق عام كلي ، ولا يقين ملزم ضروري . « إن لالحقيقة الآنية التجريبية هي حقيقة البراجماتية » . فالحقيقة هي ما نطلبه الحياة وتطلبه ، وهي ما يدر النتائج ، وعلى هذا ، نصبح الحقيقة نسبية .

إننى أعيش بجسدى في محيط أو بيئة ، وأتصل بها بواسطة أدوات . وصور التخاطب الإجتماعى ، واللغة ، وسلوكى في مجموعه ، وبالتالي ، فلنا اتوضع في هذه البيئة . وعندما تتوضع هذه الصور المختلفة لتحقيق الوجودى *existential realization* ، فلها لتصبح موضوعات للبحث العلمى ، بوصفها وظائف نفسولوجية ، أو تجارب نفسية ، أو أساليب اجتماعية للسلوك . لكن ما يجمع على هذا النحو موضوعا للبحث — مثل المادة والحياة والروح والوعى — ان يعد هو الشامل الخاص بالآنية التجريبية ، ذلك انه ينظر الى كما لو كنت نمطا للوجود بين غيره من الأنماط كأننى موضوع ، ليس انمائيا بعد : اننى بوصفى انسانيا أستشعر حالة وجودية حية — أساسها غامض غير معروف — تشملنى وتجعلنى أوجد بوصفى جزءا فعالا في جسد الانسانية . لكننى عندما اتوضع — أنا وغيرى — من هذا الشامل ، فاننا نصير عالما لأنفسنا ، فنقابل بعضنا البعض بوصفنا

موضوعات في العالم ، موضوعات ذات وجود مادي وزماني ، وتظهر الذات
حية ، حساسة ، ملاحظة ، تتوحد معها على نحو تموضعي (او متموضع)
objectifyingly (١٢٥) .

وكما أنني آتية تجريبية . فأننا أيضا وعى بها هو كذلك (شعور بوجه
عام) Bewusstsein überhaupt ، فكل حياة غير حياة الانسان ما هي الا
مجرد آتية في محيط او بيئة . والآتية الانسانية تظهر خصبة مليئة لأن احوال
الشامل تدخل فيها . وأنا بوصفي مجرد وعى للآتية فلا أكون سوى جزء
غير متميز معتم من البيئة — أما بوصفي وعيا — بما هو كذلك ، فأننا أحقق
وضوحا في الناهل ، يبدو فيه كل شيء داخلا في ثنائية الذات — الموضوع .
وكل ما يدخل في هذه الثنائية هو وحده الذي يصبح بالنسبة لنا موضوعيا ،
وجودا ثابتا . والوعى — بما هو كذلك ، هو — أن صح هذا القول —
جهاز الاستقبال الذي يمد — عن طريق مقولاته — الأشياء بما يجعلها
موضوعية . فعلى هذا النحو يتجلى كل شيء موجود في صورة موضوعية ،
وعن طريق هذا التثبيت يكون قلبا للتواصل .

والروح هي الحال الثالث الذي يتجلى. ويتبدى فيه الشامل الذي أكون
أنا إياه . فأننا بوصفي روحا أشارك في عالم الروح الذي يصبح — بالنسبة
لي — الحافز العملي لآتيتي التجريبية — الزمانية ، والموجه النظري لأبحاثي .
فالأفكار ما هي الا كايات من المعنى تؤلف سياقا من الفهم . ونحن نبحث
في هذه الكليات بوصفها أفكارا موضوعية في عالم الواقع . وعلى هذا ،
فأننا ونغري تفحص الواقع بواسطة أفكار هادية مثل العالم والروح والنفس
والحياة الخ . . فعلى ضوء هذه الأفكار الموحدة ، المنظمة نبحث عالم
الواقع ، ونرسم الخطط في حياتنا العملية (١٢٦) .

Kuanss, G., The concept of the «Encompassini» in Jas- (١٢٥)
pers Philosophy, in Schilpp, op. cit., p. 153.
Ibid., p. 154. (١٢٦)

(٢) أما الشامل الذى يكون الوجود ذاته اياه بوصفه محيثة ، فهو العالم . ان « الآتية تتحقق على شكل وجود فى العالم ، ومجموع الآتيات هو العالم . والعالم هو فى مجموعه آتية تتقدم الى على هيئة موجود محدد الموضوع . أما العالم بوصفه موضوعا للعلم فهو شىء غريب عنى ، وبرغم ذلك فاننى استطيع ادراك العالم لأننى فيه احقق امكانياتى (١٢٧) .

لكن يسبرز اخذ عن كنت قوله بأن العقل اذا اراد ان يدرك العالم فى مجموعه (أو العالم باللف لام التعريف) فانه سيقع فى المتناقضات ، وسيخفق فى ادراكه له . انه فقط يستطيع ان يدرك الأشياء الموجودة فى العالم ، وليس العالم ، فى كليته ، فهو يواجه مناطق منفصلة بدوائع ، وبرغم اعتماد وتعلق بعضها ببعض ، فانها تظل منفصلة وتتطلب منطقا منفصلا خاصا بكل منطقة على حدة .

ويسبرز بين أربع مناطق من هذا القبيل ، كل منطقة تفترض المنطقة الأدنى افتراضا سابقا : أما الأولى فهى الطبيعة اللاعضوية ، والثانية هى الحياة العضوية ، والثالثة هى النفس بوصفها تجربة باطنة ، أما المنطقة الرابعة فهى الروح Geist ، أى النفس العاقلة فى الفلسفة التقليدية . ونظرية يسبرز هذه تختلف عن نظرية صمويل الكسندر فى التطور الابتثائى emergent evolution فخصائص أو كينيات المستويات الدنيا ليست المتضمنة — نظريه يسبرز — فى المستويات العليا ، ذلك أن المناطق الأربع ليست متصلة بعضها مع بعض ، فكل منها حقيقتها النوعية الخاصة : فالقوانين التى تطبق على المادة ، مثلا ، لا يلزم ان تستخدم وأن تطبق على الحياة ، وكذلك الأمر بالنسبة للروح ، فهى مختلفة ، من حيث النوع ، عن الحياة . أما الكسندر فهو يرى أن مقولات المكان والزمان تطبق حتى على منطقة الروح ، بعكس يسبرز الذى يرى أن لكل منطقة مقولاتها النوعية الخاصة . ولعل نظرية يسبرز هذه قريبة الصلة بنظرية هارتمان فى مراتب أو طبقات الوجود

(١٢٧) بدوى ، المرجع السابق ص ١٧ .

Seinsstaged وخاصة فيما يتعلق باعتراف يسبرز الضمنى بقانون استقلال المستوى الأعلى بالنسبة الى الأدنى . لكن اهتمام يسبرز الأساسى هو أن يقاوم الاتجاه الذى يرمى الى جعل احدى المناطق هى المطلقة أو الكل فى الكل ، واخضاع المناطق الأخرى لمنطقها وقوانينها . والفلسفة يجب أن تتجنب الوقوع فى اخطاء النزعة المادية والنزعة الحيوية ، وكذلك النزعتين : النفسية المتطرفة والوجودية المتطرفة . فليس لدى علم الفيزياء وعلم النفس والانسانيات ، معيار عام ، ولا يمكن أن تنظم وفق مقياس أو محك واحد ، ذلك أن كل نظام يحقق إذا ما ادعى أنه هو النظام الوحيد الصائب والحق . فالكون فى مجموعه لا هو بموضوع ممكن لعلم كلى عام ، ولا يمكن أن يصبح بوحدا بفلسفة تنظيمية ، أى تحضله وتوحده فى نظام أو مذهب . إن ثقفت « الواحد » وتجزئته كيما يكون موضوعا للمعرفة ، مسألة تجعل من يسبرز تلبسونا يسمر فى طريق جديد ، يخطف عن طريق الفلسفة التقليدية التى حاولت دائما الوصول الى كليات ينطوى تحتها عالم الواقع بأسره .

وواضح أن يسبرز لابد أن يرفض كل فلسفة واحدية ، وكل مذهب ينطلق — بدعوى معرفة الواحد — داخل نظرة أحادية دجماطيقية . لكننا ننع فى الخطأ ونبعد عن الصواب ، إذا ما اعتقدنا أن يسبرز يفضى للنزعة النواحدية ، يأخذ النزعة المقابلة التى تقول بالكثرة : فمذهب الكثرة يرى رأيا دجماطيقيا مؤداه أن ليس ثمت واحد ، وأن الكثرة غير مرتبط بعضها ببعض — وبذلك يؤكد — على نحو فيه مفارقة — الارتباط الذى ينكره . ومن هذه المقدمات لابد ليسبرز أن يرفض نوعين من المذاهب ، يحاول كل منهما أن يقدم نظاما للعالم مقلدا : فالوضعية التى تعمم التفكير الميكانيكى والواقعية التجريبية ، تتخذ الخطوة الخاطئة من الناحية المنهجية ، التى تنتقل من الخاص الى العام ، ومن الجزء الى الكل . أما المثالية فهى — من ناحية أخرى — أما أن تجعل الأفكار موادا *materializes the ideas* أو ترددها الى حقائق صادقة *validities* وكل من المذهبين (الوضعى والمثالى) يخضع الوحيد والخاص للكل والعام ، وكلاهما يفض النظر عن

الحقيقة الانسانية : يحول الفرد العيى الملموس الى موضوع تجزيى او الى
فكرة فارغة (١٢٨) .

٢ — والنحو الثالث الذى يتبدى عليه الشامل ، فهو انا بوصفى علوا :
اى ما يطلق عليه يسبرز اسم « الوجود الماهوى » ولقد سبق ان بينا ان
للذات الفردية جانبا فيزيائيا — نفسيا ، وهو تجريبيى فى طبيعته ، وجزء من
العالم : وهو ما اطلق عليه يسبرز اسم « الآتية التجريبية » . وقلنا ان هذه
الذات من حيث هى وعى — بما هو كذلك ، فانها تتوحد — من حيث البناء
— مع غيرها من الذوات . ومن حيث هى روح . فانها تشارك فى « فى ملكوت
او عالم الروح » ، اى الأفكار التى توجه الذات فى مجال الفكر والعمل على
النسواء . لكن الذات هى ايضا أكثر من ذلك ، انها الأساس الممكن للخبرة
فى الفكر والعمل ، ففى مقدورها أن تحدد أو تعين وجودها الخاص . بهذا
المعنى تكون الذات — بالقوة على الأقل ، او من الامكان — وجودا ماهويا
Existenz . والحقيقة الوجودية الماهوية لا يمكن ان تدرك على نحو تصورى ،
طالما انها لا تعبر عن نفسها الا فى حريتها الخاصة ، فى علاقتها بنفسها وفى
علاقتها بالعلو ، ذلك ان ماهية الوجود الماهوى تقوم فى اتجاهه القصدى
نحو شىء آخر : نحو العلو ، او نحو الذات الأخرى التى أدخل معها فى
اتصال « وجودى » او نحو وجوده نفسه وطالما أن الوجود الماهوى
لا يتحقق أبدا مرة واحدة وإلى الأبد » ، وانما يظل الأساس « الممكن »
للاستبصارات والأفكار ، فان يسبرز غالبا ما يتكلم عن « الوجود الماهوى
الممكن » mogliche Existenz وهو الذى يصفه « بأنه الذى لا يصبح
أبدا موضوعا ، اصل أفكارى وأعمالى ... » (١٢٩) ، ويصفه « بأنه ذلك
الذى يكون دائما على صلة بذاته ومن ثم أيضا بعلوه

Kurt Heffman, op. cit, op. cit., p. 98.

(١٢٨)

Philosophie, S. 13 «Existenz ist., Ursprung, aus dem
ich denke und handle.

(١٢٩)

أو « ذلك الذى يكون فردا فى الخصوصية التاريخية . يدرك تحت مقولات عامة ، محددة بالحقيقة التى مؤداها أن الفرد فى تحققه العينى الذى لا ينتهى غير مستغرق ، وبالتالى غير متعين » (١٣٠) . ويذهب يسبرز فى مواضع أخرى الى « أن الوجود بوصفه ذاتا يمكن أن يطلق عليه اسم الوجود الماهوى . فمن حيث أنا كذلك : لا يمكن أن اصير موضوعا لتأملى . لا يمكن أن أعرف نفسى . بل يكون لدى فقط البديل التالى : إما أن اصل الى مرتبة تحقيق — الذات . أو أن أفقد ذاتى ... » (١٣١) .

والوجود الماهوى — على عكس الوعى بما هو كذلك — هو « تحجب الأساس » الذى اليه يتكشف العلو ويظهر نفسه . والوجود الماهوى — على انعكاس أيضا من الروح التى هى فى جوهرها دافع للوحدة — هو دافع للأصالة والمشروعية . وبينما ينشأ عن الروح كل ما هو معقول وواضح وعام وكلى ، فإن الوجود الماهوى غير قابل لأن يعقل على نحو تصورى . إنه « الأساس المظلم » فى تصميم كل معرفة وأصلها : إنه الوجود الغد والاصيل فى الزمان ، الذى يستطيع أن يقدم نفسه فى استسلام للعلو .

والوجود الماهوى يختلف عن الآتية ، التى هى الوجود التجريبى ، « فالآتيات يتمايز بعضها عن بعض بصفات خارجية ، أما الوجود الماهوى فيتمايز بعنقه من بعض بالحرية . والآتية زمانية ، أما الوجود الماهوى فهو فى الزمان أكثر من الزمان ، أعنى أنه بالنسبة اليه لا يوجد موت ، بل وجد فقط علو أو سقوط » (١٣٢) ، أى أنه بينما تتحدد الآتية بقوانين العلية تتحدد الوجود الماهوى بالمقولات الرئيسية للحرية والتاريخية .

Ibid., (١٣٠)

Ibid., S. 289 ... historisch Besonderheit (١٣١)

الخصوصية التاريخية

Quoted from Kurt Hoffmann, op cit., p. 99. (١٣٢)

(١٣٣) بدوى : المرجع السابق ين، ص ٦٧ .

ان الوجود الماهوى والحرية هما — عند يسبرز — وجهان لشيء واحد ، وكل منهما غير قابل للتحديد أو التعريف « فقط على أساس امكانية حريتي ، أستطيع ان اثير السؤال عن الحرية : ما هي ؟ . وعلى هذا فالحرية اما ان لا تكون وتقوم على الاطلاق ، أو انها مفترضة من قبل في نفس السؤال الذى يسأل عنها » . فكل البراهين على حرية الارادة تفترض موضوع البرهان افتراضا سابقا : « ان الحرية لتربد نفسها ، لأنها تمتلك من قبل ادراكا بامكانياتها » (١٢٤) . والحرية ليست هي اللاتمين (اللاتحد) الذى هو مقولة تنطبق على العالم التجريبي ولا تمس الحرية « الوجودية » ، طالما ان الحرية لا هي « موضوعية » ولا هي موضوع للاثبات أو النفي ، الاثبات أو التفنيد ، وبرعم ان المعرفة شرط للحرية ، فانها لا تؤلفها أو تحيط بها . فيسبرز يرى ان تطيل حرية الارادة ، الذى نجده عند الفلاسفة المدرسين ، لابد ان يظل افتراضيا ، ما دامت الحرية لا يمكن ان تتكشف الا في القرارات العينية والزمانية للفرد . ولهذا السبب أيضا ، يرى يسبرز ان الحرية المطلقة عند هيجل ، وهى تلك الحرية المنفصلة ماديا عن الحقيقة التجريبية ، تصبح — فى نظره — تصورا « فارغا » أجوف .

وحدود الحرية « الوجودية » ، التى هى أساس الذنب « الوجودى » الذى لا يمكن تجنبه ، أى ان الانسان لا يمكن ان يعيش دون صراع أو دون معاناة وانه يواجه الموت والعدم — هذه الحدود تؤلف ما يطلق عليه يسبرزا اسم « المواقف النهائية أو الحدية Grenzsituationen وهى تلك المواقف التى لا يمكن تغييرها ، فهى لاتقبل التغير ، ضرورية ، نهائية ومطلقة . على صخورها تتحطم حياتنا ونغرق فى هوة العدم . والمواقف النهائية تتخذ أصلها فى الحقيقة التى مؤداها اننى دائما مرتبط ومقيد بمواقف محددة متعينة وتاريخية ، لا أستطيع ولا املك الحرية فى تغييرها حسب اراحتى » . وهنا نجد اختلاف يسبرز عن سارتر ، فسلتر يرى ان الانسان لا يمارس حريته ولا يستشعرها فى مثل هذه المواقف النهائية ، وقد سبق ان عرضنا

نصا لسلترت يصور فيه الحرية التي استنمعرها الفرنسيون تحت ظل موقف المقاومة للاحتلال النازي .

والوجود الماهوى هو بالطبع « وجودى أنا » ملكى الخاص ، كما هو الحال بالنسبة الى « الأنا » أو الآتية ، نهى آتيتى أنا . الوجود الماهوى هو — ان صح هذا التعبير — أعماق الأنا أو الآتية التجريبية وباطنها . وليس من الصواب ان نرى الخاصية الأساسية للفلسفة الوجودية (وليست فقط فلسفة يسبرز) فيما تقوله عن فردية الانسان فى مقابل الخصائص الانسانية العامة التى يشترك فيها الكل . بل الأخرى والأهم هو بعد العمق الذى قابل هيدجر بينه وبين الـ « اى واحد » (das Man) (الناس) أو الزيف الذى يؤلف شيئا يشبه ذاتا — سطحية . ومن ناحية أخرى ، فإن « وجودى الماهوى » لا يتطابق ولا يتنمى مع موجودات أخرى ، بل بظل متميزا . ولا يظهر وجودى الا فى الحرية ، وقد يكون تمت « وجود ماهوى » آخر ، يقوم بأعمال تتعارض مع أعمالى .

والوجود الماهوى ليس هو الشيء الوحيد ، فثمت موضوعات أخرى أواجهها ، « ولأننا لا نستطيع — بأى معنى من المعانى — أن نستخلص العالم من الوجود الماهوى ، فإن الوجود الماهوى لا يمكن أن يكون هو كل ما هناك فى الوجود ، الوجود بما هو كذلك » (١٢٥) .

وبما أن الوجود الماهوى هو أعماق الآتية التجريبية وباطنها ، فإن العلو هو أعماق الوجود الماهوى وباطنه ، وهو (اى العلو) فى نفس ابوقت شيء آخر مختلف عن الوجود الماهوى . يقول : « اننا نفكر فى الموجود كله تحت مقولة المظهر . . وعلى الأخص عندما نبحث فى الوجود (باللف لام التعريف) . لكن الوجود — بقدر ما يظهر — فإنه يضمن . . ازدواجا ، أعنى ، الوجود — فى — ذاته للعلو الغير قابل للدراك والإحاطة

Quoted from, Thyssen, , The concept of «Founder-
ing» in Jasper's philosophy, in Schilpp, op. cit., p. 303. (١٢٥)

والذى لا يمكن ان يتم تعقيله (اى اخضاعه للبحث العقلى) rationalized بوصفه أساساً موضوعياً ، والوجود الحاضر للوجود الماهوى الذى لا يتوحد مع وعى الآتية . ان الوجود الماهوى الذى لا يتوحد مع وعى الآتية والعلو غير متجانسين ، مختلفين ، لكن كلا منهما يحيل الى الآخر ، ويتعلق كل منهما بالآخر . وعلاقتهما تظهر فى الآتية كذلك (١٣٦) .

وعلاقة العلو بالوجود الماهوى تؤدي بنا الى تناول الخال الرابع الذى يتبدى عليه الشامل : الا وهو الشامل الذى يكون الوجود ذاته بوصفه علواً .

٤ — العلو عند يسبرز هو ذلك « الحائط » الذى نصطدم به دائماً ابداً . هو ذلك الذى لا يقبل الإحصاء ولا المعرفة . ويسبرز يتسائل قائلاً : ما هى حقيقة هذا الذى لا يقبل الإحصاء ، اذا كان غير قابل ، لأن يعرف ؟ . وهذا التساؤل يؤدي الى تحليلات انطولوجية على جانب كبير من الأهمية .

ان جل الأحداث أو الوقائع يمكن تعقبها حتى أسبابها ، فلقوانين الطبيعية يكشف عن الامكانيات التى تتحقق فى الأحداث ، ومن خلال مثل هذه القوانين نستطيع أن نتنبأ بالأحداث المستقبل بوصفها امكانيات ، فاذا لم تكن قابلة لأن نتنبأ بها ، فهى — على الأقل — تعرف بوصفها ممكنة . وانا — بمعنى مختلف تماماً — اكون بوصفى وجوداً ماهوياً — امكانية كذلك . فما انما الا ادراك ممكن لقرار معين خاص . لكننى أثبتت فى الامكان contingency انه على الرغم من الاطراد مع القوانين الطبيعية ، فان الوقوع الفعلى للأحداث — هنا والآن — لا يمكن أن استخلص من قانون . هنا اواجه « حقيقة فعلية مطلقة » . وهذه الفكرة تساعد على تحديد تصور العلو عند يسبرز . فالحقائق الواقعية التجريبية كلها ، جزئية ،

وكانها قابلة لأن يعاد ترجمتها الى امكانيات مبعطة في قوانين طبيعية أو — في حالتى الخاصة — الى امكانيات اواجهها قبل ان اتخذ قرارى . لكننا في مواجهة المصادفة ؛ نصبح على وعى بحقيقة واقعية فعالية خلية من الامكانية . اننا نواجه حقيقة واقعة غير قابلة لأن نترجم الى امكانية . « حقيقة واقعية مطلقة » ، العلو . يقول : ان الحقيقة الواقعية للعلو غير قابلة لأن يعاد ترجمتها الى امكانية . وبالتالي فهي لا — تجريبية . انها نفقتر الى الامكانية — التى تجعلها واقعية ومفهومة لنا — لا لنقص غياب بل لأن انفصال الامكانية والحقيقة الواقعية ، انفصال يؤلف الحقيقة الواقعية التجريبية ، وهى حقيقة واقعية تتطلب شيئا خارج ذاتها . والحقيقة الواقعية للعلو ليست كذلك فى هوية مع الوجود الماهوى لأنها نفقتر الى امكانية اتخاذ القرار (التقرير) ، لا لنقص فيها ، بل — على العكس — لأن امكانية اتخاذ القرار ، هى تعبير عن نقص الوجود الماهوى نقصا يرجع الى آتيته الزمانية . وحيثما اواجه حقيقة واقعية ولا تتحول الى امكانية .

فأنا اواجه العلو (١٢٧) .

واضح أننا قريئين من الفكرة الأنطولوجية عن الله : ذلك الوجود الذى الى ماهيته يرجع الى الوجود الماهوى ، أو ذلك الذى يفكر فيه فقط بوصفه وجودا واقعا فعليا ، لا بوصفه مجرد وجود ممكن . لكن يبرز برفض هذا التفسير ، فهو يذهب الى أن الفلسفة قد أخطأت « فى بحثها فى الله لما أن أدركته فى العلو الثابت الباقى . وكل نظرة فى الله — مؤلثة كانت او عاتلة بوحدة الوجود — تقع فى الزيف والتناقض ، لأن القول بالمحايدة والبطون فى وحدة الوجود يستبعد العلو ، كما أن القول بالعلو فى مذهب المؤلثة يستبعد المحايدة (١٢٨) . ولا شك أن « فكره هنا — فيما يقول الدكتور بدوى — يشوبه غموض وقلق ، لعل مرجعه الى خضوعه هنا لاعتبارات غير فلسفية » (١٢٩) ولعل هذه الاعتبارات هى الاعتبارات الدينية

(Periechontology)

(١٢٧)

(١٢٨) بدوى : المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

التي تتضمنها أقواله ، وان كان يستبعد التفسيرات التي تخرج . هذه اعتبارات من الكون الى العن .

ومجمل القول في مسألة العلو عند يسبرز أن العلو هو الحقيقة الواقعية أي الفعلية التي ليس وراءها شيء ، أي الوجود المتحقق تحققاً فعلياً ، ولذلك فإن العلو يشملنا كإنه إطار أو محيط لا نقوى على الخروج منه ، إذ ليس خارج الوجود شيء نخرج اليه .

تلك هي أحوال الشامل أو الوجود التي يتبدى فيها ، وتلك هي أنطولوجيا يسبرز التي يرى أنها نوع جديد يختلف عن الأنطولوجيا التقليدية .
نبا هو وجه الاختلاف هذا ؟ وما مغزى أنطولوجيا الشامل أو دلالتها بالنسبة الى وضعنا المعاصر ؟

مشكلة الوجود هي أصل تفلسف يسبرز وغايته أيضاً . هذا ما يقرره يسبرز صراحة في الفصل الأول من كتاب «الفلسفة» فما من فلسفة تستطيع أن تتقدم في سيرها دون البحث في الوجود ، وإثارة السؤال عنه . ولكن ، بما أن كل ضرب من ضروب التفلسف يعين طبيعته بالطريقة التي بها يسأل هذا السؤال ، فكل ذلك الأمر بالنسبة الى يسبرز ، فتفكيره في الشامل ينشأ عن الطريقة التي بها يبحث في الوجود . أن كل أنطولوجيا نسأل السؤال ، ما الوجود ؟ وبالسؤال « ما » نسأل عما يمكن أن يقال بخصوص أشياء معينة . فالسؤال « ما » يسأل عن تصور الأشياء . والافتراض السابق لمثل هذا التساؤل — سواء كان السائل على وعى به أم لا — وهو افتراض وجود الأشياء وجوداً سابقاً . فإن تسأل « ما هذا ؟ » فانت تفترض أنه من المعروف من قبل « كيف » يكون هذا الشيء ، أي أن السؤال « ما » (الذي يسأل عن القصور ، تصور الشيء) يفترض السؤال « كيف » يكون هذا الشيء ، فالسؤال « ما » لا يسأل عن حال الوجود ، وإنما عن الطبيعة المميزة لشيء ما ، أي لا يسأل عن الوجود ، بل عن الماهية ، (السؤال « ما » ، أجابته

هى « الماهية » : ولكن ، اذا كان السؤال « ما » لا يمكن حتى ان يسأل عن وجود الأشياء ، فانه من باب أولى لا يمكن ان يسأل عن الوجود ذاته .
فنحن نبحث فى حال الوجود ، وجود الأشياء ، بأن نسال السؤال :
« كيف » ؟ ، فما يؤلف حال الوجود لشيء ما هو « كيفية » وجوده .
وينسببرز سأل السؤال « كيف ؟ » ، ذلك انه بدأ بالفكرة الأساسية فى فلسفة كنت — وهى فكرة انفصال الشيء — فى — ذاته عن المظهر ، فكان سؤاله دائما هو : كيف يمكن الوجود — بوصفه وجودا — فى — ذاته ، ان يصبح مظهرا لنا ؟ كيف يكون الوجود موجودا لنا ، هذا هو سؤال ينسببرز الأساسى فقد تجاوز السؤال التقليدى : ما الوجود ؟ ، وسأل : كيف نتمكن وكيف يجب أن نفكر فى الوجود اذا ما أردنا التكلم عن الوجود ؟ » .

وعلى هذا ، فللفرق الأساسى بين أنطولوجيا الشامل عند ينسببرز (وهى تلك التى يطلق عليها اسم « الأنطولوجيا المضادة » *Pereichontology* والأنطولوجيات الأخرى ، هو ان أنطولوجيا ينسببرز لا تقرر مباشرة ماهية الوجود ، ماهو ، بل حال الوجود ، كيف يمكن بالنسبة لنا . وقد رأينا الأحوال المتعددة التى يفتدى عليها الوجود ، بالنسبة لنا .

والتفكير فى الشامل لا يؤدي الى معرفة عليا ، أى معرفة ميتا — فيزيقية ، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، فما من علم مغارق لعالمنا يحتاج فيه الوجود . بل ان التفكير فى الشامل يؤدي — بدلا من ذلك — الى أحداث تغير أو تحويل فى معنى المفكر ، يؤدي به الى اتخاذ علاقة مختلفة ، جديدة ، بالوجود وهذه العلاقة بالوجود لا يهدف المفكر من ورائها الى أن يحصل على « معرفة » بالوجود ، من « نوع » لا يقبل ان يعرف على نحو منطقى تصورى . انه فيما يتعلق بالموضوعات الموجودة فى العالم ، لابد ان نكون على علم ومعرفة بها ، أما فيما يتعلق بالوجود فيسمح لنا أن نجد الراحة فى ان يظل غير قابل للمعرفة ، بعبارة أخرى موجزة : ان المعرفة بموضوعات العالم ، ضرورية ، لكن من غير الضرورى أن نحصل على معرفة بالوجود (١٤٠) .

Gerhard Knaus, op. cit., pp. 167-168.

(١٤٠)

لكن العلاقة الجديدة بالوجود ، ترتكن — في نظر يسبرز — الى المعرفة العلمية . فهو يرى ان الأنطولوجيا التقليدية . والأنواع الأخرى من الأنطولوجيا ، نخط من شأن العلوم الخاصة او حتى ننظر اليها على انها سطحية (لأنها تعد اكتشافاتها اما مشتقة من مبادئها (أى مبادئ الأنطولوجيا) او ناشئة عن فهم زائف للوجود ، اما أنطولوجيا فهمي تستخدم التفكير العلمى وتستعين به بوصفه مرحلة انتقالية ، لأن فعل العلو ، بوصفه وسيلة لتناول وإدراك الشامل ، يبدأ دائما من أساس ثابت متين ، هو أساس العلم بموضوعات العالم ومعرفتها ، فعلى هذا الأساس يسير المرء نحو الأفق الداخلى والخارجى :

وهناك اليوم صراع بين صورة للفلسفة وتصور معين للعلوم ، أو بين الوضعية ، التى تزعم انها نظرية علمية خالصة ، والأنطولوجيا التى تجاوزت الوقائع التجريبية ؛ وكل من النظرتين أو الاتجاهين يحكم على الآخر بالعمق وضرورة الاستبعاد لكن يسبرز بفكرته عن الشامل يحاول أن يخفف من حدة هذا الصراع ، وأن يقضى أواخر الصلة بين العلم والفلسفة على السواء فتحت لواء فكرة الشامل ترتبط الفلسفة بالعلم ، فيدون الشامل تصبح الفلسفة — بوصفها علما — احادية النظرة ، عاجزة عن أن تنظر فى بعد العمق أو الباطن ، لكن ، من ناحية أخرى ، لا يجب أن يستبعد الانسان العلم كىما يحافظ وينفذ وجوده الانسانى . وإذا كان البعض يحاول البحث عن « معرفة منقذة » تقف الى جانب « المعرفة المنظمة » ، « معرفة العلم » فلا بد أن نرد على ذلك — فيها يقول يسبرز — بأنه ما من حقيقة يمكن أن تجاوز حقيقة العلم ، لأن الشر أو الخطر يكمن فى التقسيمات المتعددة لشعورنا او وعينا الحديث ، وفى تعايش الحقائق جنبا الى جنب . co-existence of truths . والأخرى ، إن تغير الوعى العلمى ونحوه بواسطة تأكيد جديد للوجود (١٤١) . أى أن نجعل الوعى العلمى يقوم على وعى وجودى .

ان فكرة الشامل عند يسبرز هي التي توحد بين طرق المعرفة جميعها ،
على أساس الايضاح الذي يحققه العلم ، وتكامل التجارب الأساسية للتاريخ
الانسانى بأسره — ابتداء من الصين والهند حتى الغرب فى وقتنا الحاضر —
لكى يتحقق وعى شامل جديد للوجود (١٤٢) .

— ب —

وننتقل الآن الى الكلام عن « ميتافيزيقا الشفرات » عند يسبرز:
لقد قدم يسبرز فلسفته بوصفها بحثا فى الوجود ، وبحثا فى العلو ،
وهو بذلك يضعها فى سياق التراث الفلسفى العظيم . وقد سبق أن قلنا
ان يسبرز يرى أن العقل يخفق فى ادراك الوجود . والوجود يتبدى فى
مظاهر أو أحوال . هذه المظاهر أو الأحوال ما هي الا شفرات ، لغة
غامضة ، سرية . وقراءتها هي الميتافيزيقا . واهم شفرة عند يسبرز هي
شفرة الاخفاق Scheitern فما هو المقصود بهذه الشفرة التي منها تستمد
الشفرات الأخرى أهميتها ، والتي تؤلف حجر الأساس من ميتافيزيقا
يسبرز ؟ .

يعنى يسبرز بالاخفاق عقم جميع المحاولات التي تبغى الوصول —
ابتداء من أساس مقناه مثل الوعى — بها هو — كذلك أو حتى ابتداء من
« الوجود الماهوى » — الى ادراك للوجود أدراكا مرضيا ، أى الوصول
الى المطلق . وثمت معنى آخر للاخفاق يورده يسبرز فى نهاية كتابه عن
« الفلسفة » ، وهو أن الاخفاق ذاته يصبح شفرة ، شفرة تحدد وتعين
الشفرات الأخرى جميعا .

فى الجزء الثالث من « الفلسفة » وهو عن « الميتافيزيقا » ، نجد
تناولا للاخفاق يقسمه الى اخفاق واقعى faktischer Scheitern ،
وهو بمثابة نتيجة لجميع المحاولات العقبية لادراك الوجود . ثم يتساءل

Ibid., p. 171.

(١٤٢)

يسبوز: على أن نحو يمكن للاخفاق ذاته أن يفسر ؟ ، على نحو يمكن أن يكون شفرة لشيء ما وأن يكون ذا طابع اشارى الى شيء آخر ؟ ، فالاخفاق الواقعى قد فهم وجوديا بوصفه شفرة .

هذه الثنائية تعكس القسمة التى اشرنا اليها (اى الاخفاق بوصفه ابرا واقعا ، ويوصفه شفرة) . لكن هناك صعوبة تواجه التفسير الذى ينظر الى الاخفاق على أنه شفرة ، وهى : رغم التفسير أو القراءة التى نقوم بها لشفرة الاخفاق ، فان هناك بقايا اخفاق ، ان صح هذا القول ، بقايا نواجهها فى العالم ، تستعصى على التفسير أو القراءة التى تخرج معناها ، وتفك الغازها وتكشف غموضها . هذه هى الصعوبة الفعلية . الاخفاق قد يظل شفرة غير قابلة للتفسير .

ولقد تناول يسبوز شفرة الاخفاق عنما تعرض « لعملية العلو الصورى » فى كتابه : « الفلسفة » عن طريق اثباته للمتناقضات التى يقع فيها الاستدلال الأنطولوجى ، ولا معقولية اية دعوى لفهم الله والوجود .. الخ ، يترك الطريق مفتوحا « لامتيازات وجودية للشفرات » ، وقد تناولها أيضا فى : « الجزء الأول » (من « الفلسفة ») عندما اثبت اخفاق المذاهب الكلية المنطقية — عند كل من أرسطو وهيجل والوضعية أو المثالية ، فى ادراك الوجود على نحو تصورى . وفى « الجزء الثالث » (الذى يحمل عنوان « الامتيازات ») — حيث يتناول فيه العلو ومذهبه فى الشفرات — يظهر الاخفاق فى الفكر : انها حالة من حالات « عملية العلو » ، تلك التى يحلول فيها الفكر التأملى الانسانى أن يفكر ويموضع ما هو ليس بموضوعى : العلو . ومن خلال هذا الاخفاق الذى يصيب الوعى بما هو كذلك ، اخفاقه فى أن يصل الى فهم عقلى للعلو ، تحقق الفلسفة حدود تفكيرها . واذا كان هذا يعنى أن الطريق قد افسح لاتصال لاموضوعى بالعلو ، فنعتقد حتى هذا « العلو الصورى » يكشف عن شيء ايجابى : فان تلمس أو تتصل بحد معناه أن تلمس شيئا آخر وراء هذا الحد « اننى بالتأمل فى الا — مطلق ، المسمى — على نحو غير مباشر — الوجود المطلق » .

وإذا كان الاخفاق رمزا للجهد الضائع أو المحاولة المعطلة ، فعندئذ تكون المحاولة الأنطولوجية لأدراك الوجود عن طريق التفكير أو الوعي — بما هو — كذلك ، هي الجهد الضائع أو المحاولة المعطلة . فيسبرز يستخدم الاخفاق في أحيان كثيرة ليميز به استبعاد الميتافيزيقا التقليدية ، فهي تخفق بمنهجها العقلي في إدراك الوجود وعلى هذا ، فالطريق مفتوح للتناول الوجودي . ويصبح الاخفاق هو الرمز الأكبر لجميع المحاولات — لا محاولات الفكر فحسب — التي تنزع نحو العلو .

والاخفاق هو الشفرة العليا . وقد تكون هذه الشفرة قابلة لأن تقرأ وأن تفسر ، وقد تكون هذه الشفرة قابلة للقراءة لا للتفسير . وعندئذ يضيق عن التعبير عنها نطاق النطق . تكون تجربة تعاني وتكابد فقط ، تجربة « صامتة » خرساء : ولا شك أن يسبرز يقترب هنا من المتصوفة الذين يقولون بالتجربة الذوقية التي تعصى على النقل في صورة الفاظ أو قضايا عقلية ، فإذا سئل المتصوف عنها أثر الصمت وعدم الأخبار وقال :

« وكان ما كان مما لست أذكره . . . فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر »
ويسبرز يتكلم عن « الصمت » الذي ينشأ عندما نواجه هذا الذي لا يقبل التفسير ، الاخفاق . ولعل يسبرز — فيما يقول يوهانس تيسن — أخذ هذا المصطلح من الدين ، فهناك أديان كثيرة تقبل وتأخذ بتصور « الصمت المقدس » Das heilige Schweigen (١٤٢) .

ومن يحاول أن يقدم اجابة أو معنى لهذا الصمت ، فلا يستطيع الا « أن يتكلم دون أن يقول شيئا » ، فوجها لوجه أمام الحطام الذي لا معنى له (وهو مظهر من مظاهر الاخفاق) قد تكون الاجابة هي الوعي بالوجود .
ويقارن يسبرز بين الوجود والمادة فيذهب الى أن الاثنين يشتركان في خاصية مميزة هي اللاتحدد . لكن الوجود هو بالنسبة للمادة بمثابة ماهيتها .

Thyssen, op. cit., p. 326.

(١٤٣)

اذن : الوجود غير قابل للدراك الا بالتجربة الحية التى لا تكون الا باستشعار الاخفاق بوصفه شفرة غير قابلة للقراءة والتفسير ، والا باستشعار التحطيم الذى لا معنى له فى كل مكان ، عندئذ لا يستطيع المرء الا أن يعانى ويجرب الوجود على نحو صامت ، ذلك لأنه لن يقول شيئا اذا ما حاول الكلام عنه .

« فى الاخفاق يجرب الوجود » (١٤٤) . تلك هى خلاصة ميتافيزيقا يسبرز وقضيتها الأساسية . ومعناها — بايجاز — أنه يثبت الوجود عن طريق عدم القدرة على اثباته ، يدركه اذا ما أخفق عن ادراكه . ولا شك ان هذا يذكرنا بالقضية التى تقول : انى أؤمن لأن هذا غير معقول . وبسبرز يدخل بذلك فى مجال الدين والتصوف . بيد أن المتصوف اذا ما قال مثل هذا الكلام ، فنحن نقبله منه ، على الأقل لأنه يعترف بأنه كلام يقوله على سبيل الرمز ، لا الحقيقة ، فضلا عن أنه صاحب حال وتجربة حقيقيين . أما يسبرز فباعتقلى يثبت اخفاق العقل فى ادراك الوجود والاحاطة به . وهذا — كما قال كامى — فرار من مواجهة المشكلة : فيسبرز — كما يقول — « يحلل الانسان فيجده عاجزا عن تحقيق المتعلى ، غير قادر على سبر أغوار التجربة ، شاعرا مع ذلك بهذا العالم الذى هذه الاخفاق . لكن يسبرز لا يستخلص نتائج هذا الاخفاق ، بل يمضى دون سند ولا مبرر ليؤكد رغم ذلك : الأمور العالية وموجودات التجربة ، ومعنى الحياة فوق الانسانى ، فيقول : « ان الاخفاق يكشف لنا — عبر كل تفسير وتأويل ممكن — عن وجود الأمور العالية ، لا عن عدمها » (١٤٥) .

ان الوجود — حسب هذا التفسير — يكون هو « وجود » اللاهوت ، أى الموجود الأعلى (الله) ، وبذلك تصبح ميتافيزيقا يسبرز — لو طبقنا تفسير كل من هيدجر وهارتمان للميتافيزيقا الغربية — انطو — أثولوجيا ،

أى أنطولوجيا لاهوتية . تتخذ من الوجود موضوعا لها ، وعلى تقصد به —
ضمنها لا تصريحاً — الموجود الأعلى الذى لا ندركه الأبصار ولا العقول .

وفى النقطة التالية سوف نعرض لنوع من الأنطولوجيا جديد هو
أنطولوجيا المشاركة ، صاحبها يعترف صراحة — لا على نحو ضمنى — بأن
موضوع الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا هو الوجود ، والوجود عنده هو الوجود
عنده هو الوجود الروحي الذى يتجلى ويتجسد فى هذا العالم . فالله والفعل
الخالص والخلق والحرية والقيم الأخلاقية والروحية — كلها تدخل فى
الميتافيزيقا والأنطولوجيا . بل ان هناك عنصرا جديداً ينضاف الى تعريف
الميتافيزيقا وهو القيم ، فمبحث القيم ذو صلة لا تنفصل عن مبحث الوجود .

— ٢ —

الحياة لا معقولة ولا معنى لها . تلك هى القضية الأساسية التى ينادى
بها بعض الفلاسفة الوجوديين فى عصرنا الحاضر . وهى قضية تتضمن
استبعاد الميتافيزيقا ، وتتضمن تأكيد الاخفاق ، سواء فى الفكر أو العمل .

وهناك فلاسفة — وجوديون أيضاً — يرفضون القول بمحالية الحياة ،
ويقرون معقوليتها ، فيبحثون لها عن معنى . ويرون ان مهمة الميتافيزيقا يجب
ان تكون هى البحث عن معنى للحياة ، وتأسيس الوجود على أسس
أخلاقية روحية . يقول جسدروف *Gusdorf* : « ان البحث الميتافيزيقي يجب
ان يتخذ لنفسه مهمة ، هى مهمة البحث عن تبرير للوجود ، أى أن يؤكد
وان يقيم صلة بين الحياة الانسانية ، وحقيقة تؤسس هذه الحياة فى القيمة
وعليها » (١٤٦) .

هنا نجد ان النظرية فى خدمة العمل : فالمرء لا يجب أن يبحث عن
المعرفة من أجل المعرفة : بل من أجل ان يعيش حسب طبيعته وحسب

Gusdorf, F., Traité de métaphysique, Paris, Colin, (١٩٦٠),
1956. p. 31.

غايته بوصفه انسانا . والله — على الخصوص — لم يعد مجرد « محرك أول » أو « علة أولى » لظواهر الكونية ، بل هو ذلك الذى بدونهُ تضل الروح فى سعيها بحثا عن معنى الحياة .

ويترتب على ذلك أن الميتافيزيقا لا تنفصل عن الأخلاق وعن الدين ، فالفلاسفة المعاصرون يميلون الى عدم الأخذ بفكرة الفلسفة المنفصلة عن غيرها من المجالات ، يقول لوسن : « ان الميتافيزيقا لتنبثق فى الانسان كما لو كانت اعتقادا ، الهاما ، حاجة تبغى الوصول الى الخير الأعلى ، الذى يضمن له اتفاق الواقع مع متطلباته فى القيمة حتى لا ترتد هذه المتطلبات — بزوال هذه الضمانة — الى اللامعقولية والاخفاق » (١٤٧) .

ولوسن ولافل يمثلان الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة ، هذا الاتجاه الذى يرى أن مهمة الفلسفة عموما والميتافيزيقا خصوصا ، هى دعم القيم الأخلاقية والروحية فى الحياة المعاصرة ، التى تتهددها الاخطار على نحو لم يسبق له مثيل . والجدير بالذكر فى هذا المقام أن جانب القيم ودعمها يدخل لأول مرة فى تعريف الميتافيزيقا ، ويكون هدفا من أهداف الميتافيزيقى ، ولعل مرجع ذلك الى ما تتعرض له القيم فى العصر الحاضر ، من هجمات ترمى الى تقويضها .

وسوف نقصر فى عرضنا هذا الاتجاه على لافل وحده ، ممثلا له . ونحب أن نذكر فى البداية أنه لم يفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا تفرقة حاسمة على نحو ما نجد عند غيره من الفلاسفة المعاصرين ، بل أن الميتافيزيقا والأنطولوجيا عنده متداخلان ، ويقصد بهما على وجه العموم البحث فى الوجود ، الوجود الروحى ، والقيم الأخلاقية .

Le Senne, R., «Philosophie de l'esprit», dans, Farber, (١٤٧)
M., L'activité philosophique contemporaine, v. II, Paris,
P.U.F., 1950, p. 127.

واهتمام لائل بالوجود الروحي ، والفعل المحض ، والسرمدية — والمشاركة في الفعل المحض والوجود ، انى آخر هذه الأمور .. — لم يبعده عن الاهتمام بمشاكل الانسان العينية ، ففى فصل له عن رسالة الكاتب فى كتاب " وعى الذات " . يرى لائل أن الكتابة هى للكاتب نفسه . وسيلة تقدم ، لأنها تهد أفكاره بالوضوح والبقاء ، وتعينه على أن يخاطب النفس الباطنة لقارئه ، وعلى هذا ، فلا بد أن يكون هدف الكاتب هو أن يدرك وأن يتصل بالجوانب السرمدية فى تأملاته . وقد يبدو للنظرة العقلية أن اهتمام الكاتب بما هو سرمدى ، يقطع صلته بمشاكل الحياة الدنيا ومجتمعه ، ويبعده عن التزاماته الخاصة ، وأن جو انسرمدية هذا يمهده فقط بمبدأ صورى مجرد يكون له بمثابة الدليل والمرشد لتأملاته . لكن لائل سرعان ما يصحح هذا الفهم السيء الخاطيء ، ويقرر أن هدفه الأساسى هو التواصل المستمر مع عالم الواقع (١٤٨) . ولا بد للميتافيزيقى أن يدخل فى " حوار " مع الأشياء العينية الملموسة ، فهذا الحوار يستطيع المفكر أن ينظم فكره ومخيلته ، بحيث يتجنب بناء المذاهب أو النظم المعلقة فى البواء وعلى هذا ، فقد كان اهتمام لائل الأساسى — فيما تقول مدام لفرير L'evre — « أن يؤسس فى الوجود المطلق » ، فكرنا ، وتجربتنا ، وحياتنا اليومية .. فمما أخذ لائل على النزعة الكنتية أنها حطت من شأن تجربتنا الخارجية واستأصلت قيمتها dévaloriser ، وبخرية مضادة ، تجربتنا الداخلية ، ومن ثم وجودنا كله existence (١٤٩) .. إذن ، فاهتمام لائل بالقيم يحتم عليه — بوصفه فيلسوفا ميتافيزيقيا — أن يلتصق بمشاكل الحياة اليومية ، واهتملات عصره ، كيما يدعم ما فى هذا الحياة من جوانب خيرة ويضفى عليها قيمة انطولوجية ، عميقة .

Lavelle, L., *La Conscience de Soi*, Grasset, 1933, pp. 71. (١٤٨)

72.

Paule Levert, *L'Etre et le Réel selon Louis Lavelle*, (١٤٩)

Paris, Aubier, 1960, p. 7.

ولاغل دائم النقد للتجريبية العلمية — والتي تسمى عندنا بالوضعية المنطقية — ، ذلك الاتجاه الذى يستبعد الميتافيزيقا ، ولا يؤمن الا بها يمكن رده الى التجربة . أى بعبارة لائل — « لا يرى الا ما هو على السطح ، وينكر الأعماق ، وما لا يمكن التعبير عنه . والأشياء العلوية » . وهذه النظرة نشأت — فيما يقول — عن سوء فهم لحدود المنهج العلم من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نشأت عن حال الاستهتار الروحى العام الذى قضى فى عصرنا على « جد الحياة » *le sérieux de la vie* . والمصدر الرئيسى لهذا الوباء الأخير (الاستهتار الروحى) لا يكمن فى المجال العقلى ، بل فى مجال الأخلاق والدين . ان الحياة لا يكون لها معنى جدى الا عندما ينحقق المطلق بوصفه حضورا ، قد يقبل أو يرفض ، لكن لا يمكن ابدا ان نتجاهله أو نؤجل البحث فيه (١٥٠) . والشخصى يتحقق فى جميع مناسطه الأخلاقية ، عندما يسلم بالمسئولية خلال تجربة الوجود وخلال مشاركته الحرة فى الفعل الذى يربطه — على نحو حاسم لافكك منه — بالفعل المحض

ان المشاركة *La Participation* التى تتيح للواقع أن يظهر بوصفه معطى خارجيا مكنيا ، وزمانيا ، وكيفيا ، هى عملية حيث يكون الوجود حاضرا حضورا مباشرا ، انها لتضفى على هذا الواقع الظاهر مغزى أو دلالة انطولوجية ، ذلك لأنها تربطه بالوجود « (١٥١) » .

ويرى لائل ان هناك اتصالا وثيقا بين الفيلسوف الظواهرى النظرى والانسان العملى الذى يحاول قلب القيم والأخلاق ، فكل من النمطين يهرب من بحث مشكلة الوجود ، كيما يهتم فقط بالظاهر ، حيث يتحول المرء الى مجرد ملاحظ . راء ، أو واصف . والحجة المألوفة التى يلجأون اليها . دى أن اهتمامنا بأمور مفارقة للطبيعة يؤدى الى الخط من قيمة الحياة

Lavelle, la Présence totale, Paris Aubier, 1934, pp. (١٥٠)

25-27 (Présence) : سنشعر فيما بعد :

Paule Levert, op. cit., p. 9.

(١٥١)

الواقعية التى من حولنا : اى استئصال قيمتها . ويرد لافل على هذه النجمة بقوله : ليس لدينا الحق فى ان نحترق دنيانا Nousn' avons pas le droit de mcpriser notre terre وانه لمن الخطأ الفاحش ان نعتقد بأن المينافيزيقا تحول انظارنا عن العالم المحيط بنا . ذلك ان مهمتها الحقيقية هى ان تخلق وتضمنى على أفعالنا اليومية كرامة أو قيمة أنطولوجية : وان نكشف عن القيم النهائية (القصوى) المعرضة للخطر فى مواتنا العادية . ان التجريبية العلمية لتحقيق فى مناقشتها عن السطح والأعماق . عن الأشياء الدنيوية والأشياء العلوية . فتكيد استقلال وكرامة الأفراد معناه فى نفس الوقت ادراك اعتمادهم وعلاقتهم العامة بجداً مطلق . وعلى الرغم من ان لافل حريص على اثبات التفرقة بين الله والعالم ، فانه يفضل خطيئة نزعة وحدة الوجود ، التى تؤكد مكانة الانسانى فى الوجود ومعنى حياته الحاضرة المطلق ، من أن يستسلم للنزعة الوضعية التى تستبعد الميتافيزيقا (١٥٢) ، اى تلك التى تستبعد البحث فى الوجود بما هو وجود ، بدعى الاهتمام بما هو كائن ، او بالواقع .

لكننا — فيما يقول لافل — لانستطيع أن نقابل وأن نواجه الواقع الا لأن هناك وجوداً ، نليس الواقع هو الأول ، ولا وعى الذات ، ان ما هو اول هو الوجود ، اى أن الوجود متقدم على الواقع من حيث الرتبة والشرف ، ولا يكون الواقع الا بالوجود — فاثبات الوجود l'affirmation de l'être فيما يقول لافل — أمر حتمى لا محيص عنه ، : « متطلب ملح . وضرورة لا تقهر » . ان الوجود أول ، مطلق ، كلى ، خارجه لا شئ » (١٥٢) .

اذن ، الوجود عند لافل مطلق ولا يوجد خارجه شئ : وهذا هو السبب فى أنه بينما يوضع الواقع موضع التساؤل بعملية تفكير تشملها وتجاوزها او تعلو عليه ، نجد أن الوجود لا يمكن أن يوضع موضع التساؤل ، ذلك لأنه من قبل فى الفكر الذى يجب أن يفصله عن نفسه وينظر اليه كأنه مشكلة .

Lavelle, *Présence totale*, p. 14.

(١٥٣)

Paule Levert, *op. cit.*, p. 18.

(١٥٢)

وأنه بوضع الواقع موضع التساؤل يثبت الوجود ويعرف بأنه غير قابل للرد الى الواقع ، وبأنه يتجاوز كل موضوع ، بحيث أن الفكر ذاته لا يعطو عليه (أى على الوجود) ، ولا يستطيع أن يحدده .

ولكن ، هل يمكن القول بأن لافل يهمل السؤال الأسلسى الذى نظر اليه دائما على أنه هو السؤال الميتافيزيقى على الحقيقة : لماذا كان ثمت وجود ؟ ، لماذا كان ثمت شىء ولم يكن بالأحرى لا شىء (عدم) ؟ ان لافل لا يتردد فى أن يقول بأن الوجود فى كليته « لا يمكن أن ينظر اليه على أنه مشكلة » ، لأنه يمكن أن نقول أنه قد خلق نفسه قبل أن يوضع بوصفه مشكلة . فكل المشاكل داخلة فيه . ولن يكون الوجود مشكلة ؟ هل الموجود جزئى يجعل منه (من الوجود) جزءا ، ويتخذ موضوعا ؟ ولأى غاية ان لم تكن لمعرفته ؟ . وهى فى الواقع غاية جزئية بين غيرها من الغايات الكثيرة » (١٥٤) . فليس هناك سوى مشاكل جزئية توضع بمناسبة تجربة الحياة ، وكل هذه المشاكل توضع فى قلب وصميم الوجود وتفترضه افتراضا . ان الوجود — عند لافل — يشملنا ، بحيث لا نستطيع أن نبتعد عنه وتجعله موضوعا ننظر اليه من خارج ، خارجه ، أو من عل ، من قوته . فإذا استطعنا أن ننظر الى الذات على أنها موجود « خارج العالم » ، لأنها تفكر فى العالم كما لو كان موضوعا غريبا عنها نسبيا ، ولأن ليس لديها عيان عقلى للعالم — الذى هو حضور معطى ، فأننا لا نستطيع أن ننظر اليها على أنها موجود خارج الوجود ، ذلك أن الوجود بالنسبة لها عيان intuition لا تقوى على الانفصال عنه . وعلى هذا ، فمن العبث محاولة تأسيس الوجود الا فى نفسه ، ومحاولة تجاوزه على أى نحو حتى لو كان بالفكر ، لأن الفكر يفترض الوجود افتراضا سابقا ، ولا يكون الا به ومنه .

وقاد انعكس تصويره هذا عن الوجود والفكر على تصويره لطبيعة

الفلسفة ومنهجها ، فقد كان لافل حريصا على أن يجعل تصوره لطبيعة الفلسفة ومنهجها متميزا عن تصور كل من هاملان وبرجسون ؛ اللذين كانا معاصرين له : انه يؤكد الفرق بين منهجه التحليلي ومنهج هاملان التركيبى .

فى كتاب هاملان عن العناصر الأساسية فى الامتثال : حاول هاملان أن يشهد الكون من خلال الضرورة المنطقية لمنهج تركيبى . وهو اذ يقرر الوظيفة الرئيسية للعلاقة relation يذهب الى أن التفكير الديالكتيكي فى مقدوره أن يضم عناصر بسيطة بحيث يمكن تشييد العالم الواقعى العيى .

وهذه الدعوى — فيها يقول لافل — تقوم على تصور شائه للتحليل وعلى سوء فهم لعلاقة الفكر والوجود ، فهاملان التزم منذ البداية بنزعة صورية شكلية فارغة ، وهو الثمن الذى لابد أن يدفع نتيجة النظر الى العلاقة (أو الاضائة) على أنها أولية قبلية ، ونتيجة رفض تتبع أساسها فى الوجود ، فعملية الاضائة (العلاقة) تظهر دائما داخل باطنية الوجود . هـ

ان لافل يأخذ على المثالية الخلاقة ، التى تركز اهتمامها على الذات النفعلة : وعلى التجريبية المحضة التى تهتم بالجانب المعطى فى المعرفة — يأخذ عليهما أنهما ينتظران الى الوجود على أنه حالة سالكة معارضة لعملية المعرفة . ولافل يدرك التناسب القائم بين الوجود والفعل ويحاول أن يحافظ على المعنى الخصب للوجود الفعلى أو الفعل الأونطيقى (التجريبى) ، فإماء يستطيع أن يمارس نشاطه لأن الوجود قد قام أولا بدور المبادأة فى جعل الذهن خصبا مئرا ، والأفق العقلى أفق لامتناهى ، لأن الذهن قد وجد نفسه موضوعا داخل نظام الوجود فى حضوره الكامل التام . ومن ثم ، فالمنهج الأساسى فى الفلسفة لابد أن يكون تحليليا ، مبيزا بين أجزاء الوجود فى طابعها العيى والفردى . والتحليل يكتشف الوجود ولا يخلقه ، مادامت كل أعمال الذهن وتصوراته ، ما هى الا أمثلة للوجود فضلا عن أنها أمثلة محدودة ، لا تفيد أبدا أصلها الذى يحرك دائما مجهوداتنا لكى نفهمه ونحركه وفى مقدورنا أن نفسح مكانا مشروعا — ولكن ثانوى — للتركيب ، على شرط أن نستشعر التواضع العقلى نظرا لعدم قدرتنا على ادراك الوجود

ادراكا كاملا (١٥٥) ، فكل من التحليل والتركيب مطلوب ولازم للديالكتيك
الانسانى ، لأننا لا نشترك فى الوجود الا بتحولنا من حالة القبول السلبي
الى الاثبات الفعل .

وأولوية المنهج التحليلى تضمن وتدعم واقعية الفلسفة بوصفها بحثا
فى مبدأ المشاركة وشروطها . لكن الفلسفة لابد أن تكون عقلية كذلك . وإذا
كان لامل يؤكد حاجة العقل الى عيان حسى والى كيفيات محسوسة ، لكى
يجرب من نزع هاملان الصورية المجردة ، فانه يؤكد أيضا ويلج على
القول بحق العقل ضد اتهامات برجسون للعقل (أو انذهن) . لقد
كان هاملان يحارب ضد « كاريكاتور » للوجود ، وكذلك الأبر بالنسبة
الى برجسون ، كان يهاجم ويحارب ضد « كاريكاتور » للعقل . والفكرة
ليست حالة ثابتة ، قارة ، وانما هى فعل من افعال الفكر ، فعل غنى ،
خصب ، بل أن برجسون كان أحوج ما يكون الى استخدام التحليل العقلى
كيما يستطيع النفاذ الى ماهية الديمومة وإدراك طبيعتها : والى ادراك
ماهية الصيرورة والخلق . وهذه التصورات تنمى الى تراث الفلسفة
الخالدة ، لأنها وسائل متجددة لإدراك الوجود . والوجود لا يمكن أن يتصل
به ؛ ولا يمكن أن يجيء ويدرك الا لمن يمارس الحكم العقلى (١٥٦) . ومن
العبث أن يحاول المرء الحفاظ على الوجود بإيلاج عنصر لا معقول فى داخله
(أى داخل الوجود) . وليس هناك الزام يجبرنا على أن نقابل بين اللامعقول
والضرورة ، طالما أن العقل يجد مكانا للنزعة والامكان داخل وحدة الوجود
التي تقوم على المماثلة *analogie* (١٥٧) . فهذه الوحدة بناءة للفروق
أكثر من أن تكون هادمة لها ، وترتبط بين العقل والموجودات أكثر من أن
تكون فاصلة بينهما .

Levelle, *la Dialectique du Monde sensible*, Publication (١٥٥)
de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1921, pp. xxxi-
xxxvi.

Lavelle, *Présence*, p. 20.

(١٥٦)

Lavelle, *De L'Acte*, Paris, Aubier, 1937, p. 323.

(١٥٧)

اذن فلسفة المشاركة واقعية وعقلية . لكن لابد أن تكون أيضا روحية .
ذلك أن الفكر سيطر عقيما اذا لم ندركه عنى انه فاعلية للروح الانسانية .
على أنه الصورة العليا لحياة مثبعة بالحب . ويوافق لافل — في نقده
للمثالية التركيبية وللزعة اللامعتولية — يوافق على فلسفة الروح لايون
برنشنيك . فافعلية العقلية هي — في نظر كل من لافل وبرنشنيك — التهنيد
الحق للذات : فهي تحول الحياة الانسانية من قبول الوجود الى اثباته . من
معطى عقلى الى وعى فعال . وأن كان هناك فرق أساسى بين وظيفة الروح
عند برنشنيك ووظيفتها عند لافل — فهو عند الأول ان الروح تتلهم ذاتها .
ولابد أن ترجع الى نفسها ، فالوعى هو مجاها الوحيد . أما لافل فالروح
عنده نظمت حسب مجموع الوجود الفعلى ، الذى فى حضوره تعيش
وتتحرك .

ولا شك ان العقلية مكونة للذات بوصفها شيئا أكثر من مجرد
نتيجة موضوعية لفاعلية أو قوة أخرى . لكن هذا التكوين الذاتى يظل فى
الحرية « خلقا مخلوقا » : وهو اصطلاح استخدمه لافل ليدل به على
نفس الفكرة التى اثار اليها الفلاسفة المدرسيون . الا وهى العلية
الثانوية . وهو يميز بهذه الفكرة : « الخلق المخلوق » « يميز نظريته الخاصة
من المثالية المطابقة ومن فلسفة الضرورة المحضة على السواء » (١٥٨) فخلقنا
خلق متميز ، ذو طابع خاص ، لأننا لا يجب أن نختلط (ونتداخل) بالوجود
المطلق ، ذلك ان الله هو وحده الذى فى استطاعته أن يخلق خلقا بالمعنى
اللامشروط ، أما الخلق الانسانى فهو يشارك فى الخاصية المخلوقة لحالنا
الوجودى . وممارسة الحرية تشتمل على انتقال من الحرية التلقائية الى
الحرية الواعية ، من اسلبية الى الفاعلية . . بينما لا يمكن أن يكون تمت
انتقال من هذا القبيل بالنسبة الى الله . ووعى لافل بالخطورة الكامنة فى
المذهب الذى يقول بالذهن أو الارادة الخلاقة باطلاق ، جعله يستبدل
بالمثل الأعلى الديونزوسى فى الكدية والاستقلال ، تواضع الفعل المخلوق

reçu et rendu فبفعلنا نتحول ونصبح حاضرين ازاء الوجود . لكن هذا يظل حضورا نسبيا ، حضور جزء امام الكل ، حضورا ناقصا يحتفظ بآثار من حالة سلبية تتلقى من عل . ان الحرية الانسانية حرية مشاركة ، ومن ثم ، فالاستقلال الذى تحققه ، ما هو الا استقلال مشارك فى قوة أخرى ، اكثر منه استقلالا مطلقا .

هذه انظرية فى الاستقلال الالى والاعتماد الانسانى ، لها نتيجة على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لطبيعة الفلسفة ذاتها التى يحددها لافل بأنها نشوء داخلى للوجود . وهذه الداخلية *intériorité* لا تكون ممكنة الا بخلق منطقة من الباطنية *intimité* فى الذات بوصفها فعلا تأمليا . فالتطور الشخصى وادراك الوجود ما هما الا لحظتان مترابطتان فى الفعل الايجابى البناء للمعرفة . ويرى لافل أنه لا يمكن قيام نقد للمعرفة مشروع حقيقى ، بمعزل عن الأنطولوجيا . وهو يدافع عن مشروعية الميتافيزيقا وصدقها ، باعادة عرض هجوم كنت على الميتافيزيقا الدجماطيقية ، وذلك على ضوء تناوله الخاص للعلاقة بين الفكر والوجود . وهو يجد — مثل هارتمان — أن العمل يجب أن ينطوى فى الوجود أو أن يشمل فيه ، حتى فى جانبه الفعال (١٥٩) . فهو يذهب الى أن هناك تجانسا أساسيا بين الفكر والوجود ، تشابها يدرك فى نفس فكرة الوجود التى ما هى نفسها الا مثل للوجود مطابق ، كاف . هذا هو الأساس للعيان العقلى الذى هو — على العكس من كنت — فعال ومخلوق فى نفس الوقت . ولا يقع الانفصال الا عندما يوجد العقل على أنه حالة (وعى) والوجود على أنه موضوع ساكن ، قاصر وحينما ينظر الى الوجود على أنه فعل ، عندئذ تصبح صلته بفاعلية التفكير ، واضحة بيّنة . ففى فعل المعرفة ، يكون كل من العقل العارف والوجود الذى يعرفه ، واحدا فى عملية تكمل كلا من الوعى والعالم الموضوعى . والفيلسوف — عند لافل — يبدأ هاهنا ، عند ادخال فعل الفكر

في الوجود . فلدينا تجربة أساسية لوجود فعل قائم ، وانه لعل هذه التجربة — لا على مجرد امكانيتها — يقوم ديالكتيك المشاركة .

والوجود عند لافل لا يدرك على نحو مجرد ، بل يدرك دائما في العيني ، طالما أننا نجربه في الأوجه الثلاثة للفعل : المعرفة والارادة والحب . وكتاب « نقد العقل الخالص » لكنت ، هو — في نظر لافل — قاصر فيما يتعلق بمذهب الذات والكوجيتو . وهي نقطة عليها جدل ، دافع لافل عن موقف النزعة الروحية الفرنسية ضد الفلسفة النقدية (١٦٠) (بل انه في حالة ديكرات أيضا ، لابد من ملاحظة أن الذات لا يمكن أن تدرك بمعزل عن الوجود أو نزوعها نحو موضوع ما ، وأن كلا من الذات والموضوع — في نظر لافل — ينطوي داخل الوجود (١٦١)) فالفعل ليس ذاتا ترنسندنتالية يقدم فقط الشروط لامكان قيام التجربة ، وانما هو نفسه يظل غير معروف الا بوصفه موضوعا فنوميناليا (ظاهريا) ، وهو لا يدرك بالمعرفة ، بل يدرك مباشرة في اثناء ممارسته ، ليس فقط على نحو نفسى ، بل أيضا بوصفه اتصالا بالوجود .

ولافل — مثله مثل كثير من الفلاسفة المسيحيين — يرجع الى الكوجيتو الديكراتي ، فهو ينظر الى الكوجيتو على انه مرتبط من ناحية بالعالم الخارجى ، ومن ناحية أخرى بعالم داخلى . وسنهتم بحديثه عن الحقيقة الباطنة ، الداخلية ، فهي الأساس الذى نحس به لوجودنا الفردى . فالذات بالنسبة للخارجية exteriority هي سلبية ، بينما هي بالنسبة للجانب الداخلى مستقلة وقادرة على التأثير والنفوذ والادراك (١٦٢) .

والحقيقة الداخلية — استجابة منها الى احساسها بالنقص — تدفع

Lavelle, De d'Acte, p. 145.

(١٦٠)

Lavelle, Présence, pp. 35-36.

(١٦١)

mith, Colin, Contemporary french Philosophy, London, (١٦٢).

Methuen, 1964, p. 51.

الى القيام بفعل المشاركة . لكن المشاركة لا يجب أن تفهم على أنها تدخل في حقيقة موضوعية تكون موجودة هناك من قبل . فالفلسفة تبدأ — عند لافل — عندما نتوقف عن الخلط بين الوجود والموضوع ، بل عندما نوحّد بين الوجود والفعل الداخلى . والفعل — فى عملية انجازه — يجسّد حقيقة الموضوعية ويظهرها ، وأنه لن الأهمية بـمكان أن ندرك أن الذاتى والموضوعى جاتبان للفعل ، وما هما بشيئين منفصلين مستقلين . فثبتت توقف أو اعتماد متبادل *interdependence* بين تصورى : الذات والموضوع .

ولقد رأينا كيف أن الذات تجرب نقصا معينا بالنسبة الى كمال داخلى ، يكون أساس وجودها ، لكن هناك نزوعا يربط الشعور بالنقص ، نزوعا بتجلى فى الاتجاه الخارجى ، ويبين كيف يتعاق الموضوع بالمفعول . يقول لافل : أن الموضوعات أو الظواهر هى العلامات المميزة لحد الفعل ، هذا الحد الذى لا تتوقف أبدا هذه الموضوعات أو الظواهر عن مواجهته ، لكنها لا تعبر عن هذا الحد فحسب ، أو على الأقل أنها تكشف عنه بأن تقدم اليه — على هيئة معطيات يجب أن يتقاهها أو يعانيتها — كل شيء ينقصه ، فبدون هذه الموضوعات لا يمتلك شيئا . . . لكن حد الذات ، داخلى . بمعنى معين . ومع ذلك نعود فنقول أن الذات ليست داخلية محضة ، ففيها تكون الداخلية مرتبطة دائما بالخارجية ، ذلك أن لها جسدا وعالما يوجدان من أجلها « (١٦٢) . وعلى هذا ، فالفعل والمعطى الموضوعى يؤلفان — عند لافل — عالم الواقع فالجانب الذاتى والجانب الموضوعى يتوقف كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الآخر ولافل يعترض هنا على النظرة الأحادية التى يأخذ بها المذهب التجريبى الذى يضمنى على « المعطى » حقيقة ينكرها على الفعل . ويرى لافل — على العكس من ذلك — أن الموضوع لا يكون بدون الفعل الذى يخرج به الى الوجود . « أنه لى عالم المشاركة يكون التوافق بين الاثنين (أى بين الفعل والمعطى الموضوعى) هو

الذى يؤلف الوجود الحق » (١٦٤) . ولأننا قادرون على الفاعلية *activité* والانعفالية *Passivité* ، فالوجود قد يبدو قابلا لأن يتوحد اما مع الفعل الخالص أو مع المعطى في مجموعه . والواقع أن الوعى ، الذى هو امكانية — هو أداة التوسط بين الفعل والمعطيات ومن ثم ، فالوعى اما أن يتجه داخل نفسه الى « القوة العظمى » التى منها يستمد فاعليته ، أو يتجه الى الخارج ، خارج نفسه . كيفما يستخدم تلك الفاعلية فى اقامة مواقف جديدة . يقيّمها من عالم الواقع . وعلى هذا ، يكون كمال المشاركة مستل في حفظ التوازن بين الفعل والمعطى .

ان لافل — مثله مثل بلوندل — يقيم امكانية الميتافيزيقا على تحليل انمقل بوصفه مشاركة فى الوجود . لكن قدرتنا على أن نعرف العال لابد أن نحتج داخل عملنا الحاضر ، بدلا من الهرب منه . وقوام مبحث الميتافيزيقا هو تعميق وعينا لهذا العالم ، بحيث نصل الى الفاعلية والى اثبات الوجود (١٦٥) . ويرجع اهتمام لافل بوضع الانسان فى العالم ، الى تأثيره بالوجوديين الألمان بعامة ، فهو يذهب — معهم — الى أن وجود الانسان هو فى جوهره وجود — فى — العالم ، وأن الانسان يحصل على ذاتيته فى نفس الفعل الذى يؤكد به وجوده فى العالم ، بحيث يكون داخلا ومنغمسا فيه . والفلسفة لابد أن تبدأ هنا ، لأن الاحساس بعالمية الانسان هو اشد تجارينا أولية وبكارة . فالاعتقاد الانسانى الأساسى هو اعتقاد المشاركة فيما هو ملكى ، خاص بى ، وفيما ليس بملكى على النساء . ان المشاركة فى الوجود هى — عند لافل — شعور اشد أساسية من الكوجيتو الديكارتى ، وأسبق من « العقبة » *obstacle* عند لوسن ، والقلق عند هيدجر ويسبرز .

وأن يكون حضورنا فى الوجود ، هو حضور مشترك فيه ، أمر لم

Ibid, p. 53.

(١٦٤)

Lavelle, *Le Mal et la Souffrance*, Paris, Plon, 1940, (١٥)

p. 136.

يسلم به لافل تسليما ، بل اتضح له واعتنقه بعد تحليل طويل للتجربة .
فالوجود لا يرجع إلينا أولا الا على نحو سلبي ، انفعالي ، لأننا في الأصل
موجودات ذات حالات من الوعي .

والصراع الانساني والمحاولات الانسانية حركتها رغبة في تحويل
وضعنا الأونطيقى (التجريبي) وجعله وضعاً أقل امكاناً ونقصاً . وانتقالنا
من الشيء الى الشخص ، ومن الحالة الى الفعل ، دليل على تناهينا
وشوقنا الى اللامتناهي ، فضلا عن أن التطور أو النمو الشخصي يحدث في
الزمان ، الذي ما هو الا أداة وضعت تحت تصرفنا من أجل أن نحول الحالات
السطحية للوعي الى حقيقة عينية مشخصة متكاملة . اننا نعيش في الزمان
لكن صوب السرمدية .. فزمانيتنا لا تكفى — كما يزعم هيجر — بل السرمدية
هى التى تحتنا على أن ننزع نحو الفعل الخالص المحض والوجود الكلى ،
والتقدم الزمانى يدل على الطبيعة المشاركة ، وعلى امكان وجودنا
التجريبى (١٦٦) .

والحقيقة الواقعية المتناهية ما هى — في نظر لافل — الا موجود خليط ،
هجين *ens mixtum* مركز متقلب للفعل والمعطى . والوجود هو دائما حاضر
الينا لكننا دائما حاضرين اليه ويجب أن نتقدم في تحقيق وجودنا الشرعى
الحقيقى ، فبذلك « نقرب ونجىء الى أنفسنا » بالتدرج . وهناك فترة
بين حالة التلقائية الساذجة والوعي الذاتى الكامل . والعالم هو الذى
يملا هذه الفترة والذى يثير في أنفسنا التأمل .. ولافل والمدرسيون يرفضون
المكانة العليا والتميزة التى نسبها المثاليون الى الفكر (١٦٧) . فهم يدركون
أن الخاصية الحقّة التى تميز ذهن الانسانى هى حاجته الى أن ينقد نفسه
أولا في معرفة الموضوع « قبل أن يستطيع ادراك نفسه في التأمل » .

ولا فل أبعد ما يكون من أن يأخذ بفكرة الظواهريين ، بحيث يرد العالم

Lavelle, *De L'Etre*, Paris, Alcan, 1928, pp. 69-90. (١٦٦)

Lavelle, *Présence*, pp 69-70. (١٦٧).

الى مجرد ظلّ أو شبح للفعل ، ذلك أن لافلّ يركّز على القضية التي مؤداها أن المظاهر ، هي نفسها صور الوجود ، وحقيقتها ترجع الى حضور الوجود المطلق الذي تدل عليه ، ومهمتها هي أن تحول اذهاننا فتجعلها فعالة حاضرة بالنسبة الى جانب معين خاص من جوانب الوجود . ان تصوراتنا تتحدد وتتحول الى تصورات عينية عندما تتحد مع الحساسية ، فمن خلال الجسد يصبح العالم الجاهري عالمي أنا . ونظرية « جسدِي » non corps تلعب دورا هاما في أنطولوجيا لافلّ ، كما هو الحال في أنطولوجيا سارنر . فهذا الجسد الذي هو جسدِي وهو في نفس الوقت موضوع في العالم يشهد على وجودي المشارك ويدل على تمكّني في العالم . ومن خلال امتلاكي للجسد ، أحقق منظوري الفردي عن العالم ، فبدلا من الالتجاء الى الأثانة أو الذاتية المتطرّفة solipsisme ، فإن الجانب الجسدِي من طبيعتي يكون وسيلة للاتصال بالأشخاص الآخرين بوصفهم أعضاء متأخين في عالم الموضوعات ، وبجسدِي أصبح للآخر موضوعا موجودا ، ولنفسى مركزا زمانيا فرديا للحساسات والامتثالات ، فانفعاليّتي (ملبيّتي) وعلاقاتي المتبادلة مع الآخرين المشاركين في الوجود تصبح متوضّعة في جسدِي ، وتصبح هي الشروط التي تخضع لها الذات (١٦٨) .

لكن لا يجب أن ننظر الى الشروط المادية على أنها هي وحدها القيود المفروضة على الذات ، ذلك أن علاقة هذه الشروط بالذات غير متعينة ، ومن ثم ، غامضة منذ البداية . والمادة ليست حاجزا يقف في سبيل تقدم الذهن ، لأنها ليست تصورا محددا وليست حالا لاواقع يختلف كلية عن الذهن . فقد تصبح اما عقبة أو عوناً ، وذلك يتوقف على نوع القرار الذي نتخذه عندما نواجه المادة . ان الهدف الحقيقي للحدود أو (القيود) المادية هو أي تمذنا بالمنزلة لبذل المجهود ، فالارادة فقط وظيفة روحية ، بل هي أيضا مصدر قوة طبيعة الانسان المعقدة المركبة والارادة تمكن النظام الذاتي

من أن ينتقل إلى النظام الموضوعي ، وتحول الوجود أو الفعل إلى علامة منتج خلال تشكيله للمادة . وعلى هذا ، فالمادة عندما ينظر إليها بامعان وعندما نتناولها صحيحا فإنها تستخدم بوصفها دعامة للعمل ووسيلة للتواصل الموضوعي بين الأشخاص .

ويذهب لافل إلى أن الطريق الديالكتيكي إلى المطلق ليس طريقا صعبا عقليا وإنما هو طريق حقيقي يؤدي إلى نهاية حقيقية . وهو يتفق مع سببرز في هجومه على هيدجر في المحايثة الشاملة الكلية . فنزعة المحايثة هذه تنطوي على اعتقاد ضمنى باستقلال الوجود الانساني . لكل لافل يرى أن العالم ليس هو نفسه الوجود ، بل هو وسيلة قد يستطيع الانسان بواسطتها أن يؤكد نفسه في الوجود . والأصح أن نقول — واصفين وضع الانسان — ان العالم فرصة الانسان أو مناسبة له لكي يتجاوز العالم بادراك الوجود الفعلي . وبالمثل ، فان الزمان ليس هو « الأول والآخر » لوجودنا الفعلي التجريبي ، لأن الحياة الانسانية لا تصبح ذات معنى في نظام زمني مغلق ، بل في زمان مفتوح على السرمدية . والمحايثة نفسها لا يكون لها معنى الا بوصفها اشارد وظيفية إلى العلو . فكل منهما (المحايثة والعلو) يحدد وضع الانسان ، ويجعل للحياة معنى .

ان اسهام سببرز الأكبر فيما يتعلق بمسألة وضع الانسان في الكون ، بتمثل — فيما يقول لافل — في اصراره على الحاجة إلى العلو . فاذا استطاع الموجود الانساني أن يتجاوز الوجود التجريبي ، فلا بد أن يصبح متوجها صوب العلو . لكن هذا البعد الأخير (العلو) ظل عند سببرز موقفا انسانيا محسب « لكن أنطولوجيا لافل اتخذت خطوة أبعد من سببرز ، حيث أنشأ نصورا فلسفيا عن الله الحق والحي . وقد تحقق ذاك عن طريق اشارنه إلى التفرقة بين العلو النسبي والعلو المطلق ، بين العلو والعال . فألغى

L'aveille Le Moi et son destin, Paris, Aubier, 1936, (١٦٩)

p. 11.

النسبي الذي يوجد في الأفعال الانسانية : يكون دائما مرتبطا بالمحايدة .
لأن أفعالنا ما هي الا حقائق مشاركة (١٧٠) .

ولا شك أن تعاطف لافل مع يسبرز وهجومه على هيدجر ، فيما يتعاق
بمسألة العلو ، يرجع الى أن هيدجر صريح في رفضه للعلو الراسي الذي
يفترض أن ثمت آله مفارقا عاليا ، وان لم ينكر أن هناك علوا أفقيا ،
والغريب أن لافل لم يلتفت الى ذلك . أما تعاطفه مع يسبرز : فذلك لأن
هذا الأخير قد أفسح مجالا كبيرا لتفسيرات دينية لنظريته في الشفرات
والعاو ، وعدم انكاره لله ، فثمت علو راسي تسمح به نظريته ، وان أنكر
هو ذلك التفسير الديني .

لكن مع ذلك فهناك ما يفرق أنطولوجيا المشاركة عند لافل عن
أنطولوجيا الشامل عند يسبرز . وسر في التجربة الأولية في أنطولوجيا
المشاركة هي تجربة فرح لا تطلق ، والكلمة العليا للاميان لا للاخفاق .

تلك هي أنطولوجيا المشاركة عند لافل . وقد يثور سؤال هو : لماذا
نطقتنا على هذه النظرية اسم أنطولوجيا . ؟ الواقع أن هذه التسمية
ليست ضرورية ، فمن الممكن أن نستبدل بها اسما آخر مثل « ميتافيزيقا
المشاركة » ، ذلك لأن لافل لم يفرق بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، بل
وبينهما وبين الفلسفة عموما . لكن هناك مبررا دفعنا الى تفضيل اسم
« أنطولوجيا » على غيره ، وهو أن لافل اختاره عنوانا لكتاب بث فيه
محصل نظريته وهو « المدخل الى الأنطولوجيا » تكلم في الجزء الأول منه
على « المقولات الأولى للأنطولوجيا » وفي الجزء الثاني على « المقولات
للأكسيولوجيا » ونظرية ، القيم عنده داخلة في نطاق الأنطولوجيا والميتافيزيقا .
فهو يقول : « واضح أن هناك هوية بين الوجود وتبريره الخاص ، (الفعل)
ومن ثم فهناك استحالة الفصل بين الأنطولوجيا والأكسيولوجيا (= نظرية
القيم) » (١٧١) .

Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, Paris, P.U.F. 1947, (١٧٠)
pp. vii-viii.

Lavelle, *Les trois moments de la Métaphysique*, dans (١٧١)
Farber, *l'Activité Philo.*, op. cit., p. 132.

ولأمل لم يعن كثيرا بالبحث في تحديد الميتافيزيقا واثبات امكانية قيامها ، فهو يقول في بحث له بعنوان « لحظات الميتافيزيقا الثلاث » « انه من العبث الذى لا يؤدي الى شىء أن نحاول تحديد الميتافيزيقا والتساؤل عن امكان قيامها ، قبل أن نشرع في تشييدها وتأسيسها ، ذلك أن مثل هذه المحاولات والأبحاث انها تؤجل التأمل وتؤخره وتعمل على تشويشه ، فان تتساعل عن مشروعية موضوع لم يتم تأسيسه بعد ، ينتهى بالضرورة بالسلب ... وعلى هذا ، فان افضل طريقة لاثبات مشروعية شىء وامكان قيامه هو أن نعمل على تحقيقه ، بالفعل » (١٧٢) ..

أما عن هذه اللحظات الثلاث للميتافيزيقا فيقول عنها : ان هناك لحظات ثلاث مختلفة في اثبات الوجود ، لأن (١) الوجود ينكشف الى أنا أولا بالقوة التى تجعلنى أقول « أنا » القوة التى تحمل فى داخلها — منذ أن تبدأ فى التحقق والممارسة — الفعل الذى يجعلنى موجودا . لكن (٢) فى التجربة نفسها التى أكون أنا فيها يظهر وجودى بوجود يشمل وجودى ويتجاوزه ، منه استعرت قوتى على الوجود وبالتالي قولى « أنا » ، والذى لا اكف عن المشاركة فيه ، والذى لا يمكن أبدا النظر اليه على أنه موضوع ، بل على العكس يجب أن يحدد بوصفه الداخلية المحضة *l'intériorité pure* ، أى بوصفه فعلا خاليا من كل انفعالية ، وله تدوين جميع أفعالى الجزئية بإمكانية تحققها . (٣) وبين فعل المشاركة الذى يتيح لى أن أقول « أنا » ، والذات الحاضرة حضرة كلية أو المطلق الذى يؤسس الفعل ، توجد فترة *intervalle* لا نهائية ، يجيء العالم فيشغلها ويمأؤها ، ولا يمكن للعالم أن يتقدم الى الا على نحو خارجية *extériorité* نحاول دائما ادراكها وقهرها (١٧٢) .

تلك هى لحظات الميتافيزيقا الثلاث ، وهى لا تختلف بحال عن لحظات الأنطولوجيا أو الفاسفة عنده ، فهذه المباحث — فى نظره — واحدة ونفس الشىء ، ولم يعن بالتفرقة بينهما ولا البحث فى ماهية كل منها ، إذ أن

Ibid., pp. 132-133.

(١٧٢)

ذلك يضر التأمل ويعوقه عن التقدم ، فاثبات امكانية شيء تتمثل في البدء في اقامته وتحقيقه : لا في محاولة البحث في تحديده وامكان قيامه .

٢٥٦ =

بما سبق نستطيع أن نتبين — بوضوح — عدة خصائص تميز هذه الصنوف المتعددة من الأنطولوجيا ، وأهم هذه الخصائص : (أ) نقد الأنطولوجيا القديمة التقليدية ، واثبات اخفاقتها في ادراك الوجود عن طريق العقل ، مما أدى الى الاعلاء من شأن التجربة وسيلة لدرك الوجود وسبر اغوار الواقع . (ب) الافادة من المنهج الفنونولوجي ، بحيث صار وصف ظاهري الوجود أمرا على جانب كبير من الأهمية ، فمن طريق هذا الوصف نتبين طبقات انوجود ومتولاته . (ج) الاهتمام بوضع الانسان في الوجود ، والعناية بوصف أحواله العينية المملوسة ، وبخاصة الحرية .

لكن الوجود عند هؤلاء الفلاسفة هو الموجود ، حسب اصطلاح هيدجر وتفرقته المشهورة بين الوجود والموجود . وهذا الموجود اما ان يكون هو الموجود في مجموعه ، الموجود بما هو كذلك ، أو الموجود الأعلى (الله) . ولذلك ، ففى مقدورنا أن ننتعهم — رغم تباين اتجاهاتهم العامة — بأنهم « فلاسفة موجوديون » . تميزا لهم من هيدجر الذى يعد « فيلسوف الوجود » بحق . و — بعبارة أخرى — نستطيع أن نقول انهم انطولوجيون أكثر منهم ميتافيزيقيون ، في حين أن هيدجر ميتافيزيقي أكثر منه أنطولوجي ، رغم أنهم قد افادوا كثيرا من الجانب الأنطولوجي في فلسفته .

ولئن كنا في هذا الفصل قد تعرضنا لفلاسفة وجهوا النقد للميتافيزيقا التقليدية ، توجيها يقوم على أساس من الحب للميتافيزيقا بعامة ، أو الميتافيزيقا الجيدة ، فاننا سوف نتعرض في الفصل التالى لفلاسفة يستهدفون من وراء تقديم استبعاد الميتافيزيقا عموما ، باسم شيء آخر غير اصلاح الميتافيزيقا ، هو العلم .

الفصل الرابع

الميتافيزيقا والعلم

- ١ — الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله .
- ٢ — الميتافيزيقا في مقابل العلم ، أو الخط من شأن العلم باسم الميتافيزيقا .
- ٣ — استبعاد الميتافيزيقا والعلم على السواء ، باسم الانسان ومن أجله .
- ٤ — استبقاء الميتافيزيقا والعلم معا ، أو ويتجدد : نموذج العالم الميتافيزيقي .
 - (أ) تطور ويتهد الفلسفى .
 - (ب) المشكلة الأساسية للميتافيزيقا ، والمبدأ الأنطولوجى .
 - (ج) طبيعة الميتافيزيقا .
 - (د) منهج الميتافيزيقا .
- ٥ — تلخيص .

.. وما الحاجة الى الميتافيزيقا في هذا العصر ، عصر العلم ؟ . هذا هو السؤال الذى يتردد — وان لم يكن بنفس الصيغة — فى مؤلفات الغالبية العظمى فلاسفة العصر الحديث الذين يتعرضون للميتافيزيقا عموماً . والسؤال فى ذاته وبصورته تلك ، يثير التساؤل : فما هى الضرورة التى تدفع الى اثارته ؟ او — بعبارة أخرى — لماذا هذا السؤال أصلاً ؟ ان العلم — وهذه حقيقة لا شك فيها — يميز العصر الحديث عن غيره من العصور ، كما كان الدين يميز العصور الوسطى تمييزاً لا شك فيه أيضاً . لكن ، لماذا ينفرد عصرنا — دون تلك — باثارة هذا السؤال ؟ . فى العصور الوسطى لم يوضع السؤال : « وما الحاجة الى الميتافيزيقا فى هذا العصر ، عصر الدين » ، بل وضع بدلا منه السؤال الرئيسى التالى : كيف يمكن التوفيق بين الفلسفة (الميتافيزيقا) والدين ؟ وثمت اختلاف جوهري بين السؤالين ، فالسؤال الأول يتضمن الشك فى امكان قيام الميتافيزيقا جملة ، أما السؤال الثانى فينظر الى الميتافيزيقا كما لو كانت شيئا مسلما به ، لا يقبل الشك . وكان هذا الأمر الأخير هو الذى يمثل اعتقاد غالبية المفكرين فى العصور الوسطى . نقول « غالبية المفكرين » لأن فئة منهم شككت فى قيمة الميتافيزيقا ، لا فى ذاتها وبما هى كذلك ، وانما لتعارض أقوالها مع الدين ، أو الشريعة كما يقولون . وهى فئة قليلة لا تشكل اعتراضاتها تيارا عاما غالبا يناهض الميتافيزيقا .

اذن ، فكون عصرنا ينفرد باثارة هذا السؤال ، لدليل بين على أن هناك تيارا عاما يشك فى امكان قيام الميتافيزيقا بما هى كذلك ، ايماننا بوحدانية العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير لكل شىء وبمعرفة العلل الأولى والأخيرة . ولذلك نجد فى هذا العصر وحده ظاهرة فريدة هى كثرة الأبحاث التى يكتبها كبار الفلاسفة والتى تحمل صراحة عنوان : « ما الميتافيزيقا ؟ » . والسؤال عما هو شىء من الأشياء هو — فيما يقول هيجل بحق — « سؤال عن ماهية هذا الشىء » . ولا ينبثق السؤال عن

ماعية شىء ما الا عندما يصبح الشىء — الذى توضع ماهينه موضوع التساؤل — غامضا ومتلبسا والا عندما تصبح العلاقة بين الانسان ، وما هو موضوع التساؤل واهنة أو مزعومة « (١) . فالسؤال ما الميتافيزيقا ؟ يتضمن أن الميتافيزيقا صارت وكأنها مشكلة تنتظر الحل ؛ أو أزمة بحاجة الى تفريج . ولم يكن الأمر كذلك قبل هذا العصر ؛ عصر العلم . فلقد كان التأمل الميتافيزيقي سائدا — على نحو تلقائى — أيام اليونان وفي العصور الوسطى ، دون ما تساؤل صريح فى إمكان قيام الميتافيزيقا . صحيح كانت هناك شكوك فى بعض أقوالها ، لكن لم يحدث أن وضعت الميتافيزيقا فى جملتها موضع التساؤل أو الشك .

ومنذ مطلع العصر الحديث ، حيث بدأ العلم للطبيعى فى الظهور ، وثبتت سؤال رئيسى يتردد — على نحو أو آخر — فى مؤلفات الفلاسفة : ما هو فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا ؟ . أيتمثل فى الموضوع الذى يبحثه كل منهما ، أم فى المنهج الذى يستخدم ، أم فى الموضوع والمنهج على السواء ؟ . نعم انه منذ أرسطو والفلاسفة يفرقون بين الميتافيزيقا والعلم ، وخاصة من حيث الموضوع ، فالميتافيزيقا تبحث — فى نظرهم — فى الموجود بما هو موجود ، أما العلم فيبحث فى الموجود « بحال ما » ، لكن التفرقة لم تكن أساسية ، ذلك أن التفرقة الأساسية عندهم كانت بين القسم العلمى فى الفلسفة وقسمها العلمى الذى كان يضم العلم الطبيعى بوصفه العلم الأسفل ، والميتافيزيقا بوصفها العلم الأعلى (٢) . « فالعلوم — كما يقول الفارابى — منها جزئية ومنها كلية . . العلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو بعض الموهومات ، ويختص نظرها بأعراضها الخاصة لها ، مثل علم الطبيعة . . . وعلم الهندسة . . . وعلم الحساب . . . وعلم الطب . . . وغير ذلك من العلوم الجزئية وليس لشيء منها النظر فيما يعم جميع الموجودات . . وأما العلم الكلى (الميتافيزيقا) فهو الذى ينظر الى الشىء.

(١) هيدجر ، ما الفلسفة ص ٣٩ .

(٢) رسائل ابن سبعين : تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار المصرية ، ص ٧٩ .

انعام لجميع الموجودات مثل الوجود والوحدة ، وفي أنواعه ولواحقه ، وفي الأشياء التي لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية . مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص « (٢) . هذه هي تفرقة فلاسفة ما قبل العصر الحديث ، عصر العلم ، بين الميتافيزيقا والعلم . وهي تفرقة فرعية ، أي بين فرعين . أحدهما جزئي والآخر كلي ، يندرجان تحت قسم واحد هو القسم العلمي في الفلسفة ، في مقابل القسم العملي فيها .

لم تصبح هذه التفرقة أساسية إلا في العصر الحديث عندما ظهر العلم الحديث ، وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون في مناهجه . وكان الهدف الذي يسمعون اليه من وراء هذه التفرقة هو إما استبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم ، أو استبقائها من أجل العلم أيضا . وفيما يلي تفصيل لذلك :

قد يبدو للبعض أن استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ، دعوة جديدة استحدثها الناطقة الوضعيون في وقتنا الحاضر ، والحق أنها قديمة أنها قديمة قدم ببيكون . الذي يعد أول فيلسوف وضعى دق شعاب الطريق نحو استبعاد الميتافيزيقا . فبيكون هو أول من أقام التفرقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج ، فالميتافيزيقا عنده تستخدم المنهج التأملى ، أما العلم فيستخدم المنهج الاستقرائى ، أو بعبارة أخرى ، المذاهب الميتافيزيقية هي من صنع الخيال . ونقابلها بنظريات العلمية التي هي نتيجة للاستدلال الاستقرائى من الواقع . وهذا الرأى هو الذى أدى إلى الحقيقة إلى ميثبه الطلاق البائن بين العلم والميتافيزيقا ، فنظر إلى منهجى الاستقراء والتأمل على أنهما متقابلان . وقد ذهب ببيكون إلى أن البحث الاستقرائى السليم لا يكون إلا بغياب كل الأفكار السابقة ، فأولئك الذين تملأ عقولهم بالتأملات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية والمشاهدة العلمية . انهم يتحيزون لتأملاتهم . وهذا التحيز يجعلهم مستعدين لإحاطة الوقائع التى تؤيد تأملاتهم فحسب ، وغير راغبين

(٣) الفارابى : « كتاب الإبانة عن غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة » فى « المجموع » مصر ، ١٩٠٧ ص ٤١ .

في ملاحظة الوقائع التي تفندهما . ويترتب على ذلك أنهم لا يحصلون على الحقيقة ، وإنما يدعمون آراءهم التي تصورها من قبل وبالتالي نصبح تحيزاتهم فجة وخرافات .

ان معارضة سيكون للميتافيزيقا اقل عنفا من معارضة المناطقة الوضعيين لها ، ذلك ان معارضته للميتافيزيقا ما هي الا مجرد معارضة لمنهجها . ولم تكن رفضا لطابع الميتافيزيقا المجرد ، بقدر ما كانت رفضا للقفز الى النتائج الميتافيزيقية . ويرى بكون أننا سنصل — عن طريق النهوض بالعلم وتطويره ، وعن طريق البدء بالملاحظة ومن ثم تطوير النظريات تطويرا يصل بها الى درجة من التحديد ، عن طريق طلوع سلم الاستقراء درجة درجة — سنصل عن طريق هذا كله الى أشد النظريات أساسية ، الا وهي الميتافيزيقا العلمية . فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية ، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملى ، وإنما بالمنهج الاستقرائى (٤) . وهي جزء من الفلسفة الطبيعية .

فالفلسفة عند بكون تنقسم ثلاثة فروع: الفلسفة الالهية، والفلسفة الطبيعية، والفلسفة الانسانية أو الانسانيات . والفلسفة الطبيعية تنقسم قسمين فرعيين : نظرى وعملى . القسم الأول يهتم ببحث العلل ، والثانى يهتم باحداث النتائج . والقسم النظرى من الفلسفة الطبيعية ينقسم الى فيزياء خاصة وميتافيزيقا (٥) . وها هنا نقابل تصور بكون الجديد للميتافيزيقا . وهو يوضح باستخدامه لهذا المصطلح القديم على نحو يختلف عن الاستخدام المألوف عموما — أنه يريد أن يتبع القدماء ويحتفظ بالمصطلح القديم ولكن بمعنى مختلف (٦) . وهناك في تاريخ الفلسفة أمثلة عديدة على التناول الاتفاقى للمصطلحات . بيد أن مثل هذا التغير فى معنى المصطلح مصدر لكثير من اضطراب الفكر واختلاطه . وهذا ما نجده عند بكون ، فالميتافيزيقا العلمية عنده بوصفها قسما خاصا من أقسام الفلسفة الطبيعية

Agassi, J., The Nature of Scientific Problems and (١)
their Roots in Metaphysics, in Bunge, M. (ed), The Critical
Approach to Science, London, The Free Press, 1964, p. 194.

نهنم بالطبيعة . ولا شئ غير الطبيعة ، ولكنها تهتم باسمى اجزاء الطبيعة وحسب ، فهي تعنى — على العكس من الفيزياء التى تتناول ما هو كامن فى المادة ، وبالتالي تكون عابرة مؤقتة — بما هو اكثر تجريدا وثباتا . وبينما تفترض الفيزياء فى الطبيعة الوجود والحركة والضرورة الطبيعية ، نجد ان الميتافيزيقا تفترض الى جانب ذلك ، الذهن والفكرة . وبما أن الجزء الخاص من الفاسفة الطبيعة يسميه بـ يكون الفيزياء الخاصة ، فانا نستطيع أن نستدل بسهولة أن الميتافيزيقا الجديدة ، أو الدلمية ، ترادف الفيزياء العامة .

لقد دافع كل من ديكارت وكنت عن الميتافيزيقا العلمية ، وعد كل منهما الميتافيزيقا الخاصة به مجموعة من المعارف اليقينية ، وبالتالي العلمية . وكانت فكرتهما عن اليقين تختلف عن فكرة بـ يكون ، فقد كانت استدلالا قويا أكثر منها استدلالا استقرائيا . وترتب على ذلك أنهما نظرا الى الميتافيزيقا على أنها بداية البحث العلمى ، لا نهايته كما ذهب بـ يكون . بيد أن كل منهما نظرا الى العلم بوصفه يقينيا ، والتسليم بأن الميتافيزيقا لابد أن تكون عابرة ، والا استبعدت ، تجعلهما مختلفين عن بـ يكون (٧) . ان بـ يكون لم يستيق الميتافيزيقا ولم ينقذها لجرد أنه جعلها علمية تستخدم المنهج الاستقرائى ، لأنها فى هذه الحالة لا تخرج عن ميدان العلم بمعناه الواسع ، أو هى لا تخرج عن كونها فيزياء عامة فى مقابل العلم الطبيعى الذى هو الفيزياء الخاصة . لذلك ، فبـ يكون ينتمى الى أولئك الذين استبعدوا الميتافيزيقا بمعناها المعروف التقليدى ، أى تلك التى تقوم على المنهج التأملى ولقد اشتهر فى نقده لهذه الميتافيزيقا الى الحد الذى لم يفرق معه بين الميتافيزيقا الحقيقية الجيدة ، والميتافيزيقا الباطلة الرديئة الزائفة ، فهجومه على ميتافيزيقا أرسطو نظر اليه على أنه هجوم على كل ميتافيزيقا . وهذه

Bacon's Philosophical Works, London, 1905, p. 89. (٥)

Ibid., p. 89. (٦)

Agassi, op. cit., p. 194. (٧)

مبالغة من جانبه ، ذلك أن الهجوم يعد مقبولا وذا تأثير عندما كانت ميتافيزيقا أرسطو سائدة وفي عنفوان قوتها . لكن بعدئذ ، جاء نصر النظرية الكوبرنيقية وميتافيزيقا جاليليو وديكارت . ومما لا شك فيه أن هذا التطور قد أحدث تغييرا في الموقف ، فمنذ ذلك الوقت أصبح من الضروري تعديل فكرة ليكون المبالغ فيها عن الميتافيزيقا ، وذلك بدراسة الفرق بين ميتافيزيقا أرسطو الزائفة أو الرديئة وميتافيزيقا ديكارت الجيدة . ومع هذا ، احتدم الجدل حول هذه المشكلة مادامت هناك حاجة في ذلك الوقت تستدعى تشجيع التجريب وتفضيله على التأمل . ورغم هذا كله ، فإن نقد بيكون — ونقد الوضعيين عموما — للميتافيزيقا بما هي كذلك قد أفاد الميتافيزيقي الحق ، ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن تنحل بسهولة وترتد الى شبه علم أو علم زائف ، بأن تقدم أطارا لتفسيرات على القدر *ad hoc explanations* ، بدلا من أن تقدم التفسيرات العلمية . لكن هجوم بيكون والوضعيين على الميتافيزيقا بوصفها ميتافيزيقا على النقد (ضيقة) أو شبه علمية ، ساعد الميتافيزيقي الأصل على أن يأخذ حفره من الوقوع في التطبيقات اللاعقلية (٨).

وخلاصة موقف بيكون من الميتافيزيقا هي أن الميتافيزيقا عنده يجب أن تستبعد ، مادامت تقوم على منهج التأمل . أما العلم فباق ، طالما أنه يستخدم منهج الاستقراء . ويعد بيكون بذلك أول من مهد لاستبعاد الميتافيزيقا بمعناها التقليدي المعروف — باسم العلم ومن أجل تقدمه ، رغم مناداته بما أسماه الميتافيزيقا العلمية ، التي هي أشبه ما تكون بالفيزياء العامة ، ورغم أن نقده للميتافيزيقا قد أفاد الميتافيزيقيين العقليين في أن ينجنبوا الوقوع في أسر النزعات اللاعقلية . ويبكون بتمييزه بين الميتافيزيقا والعلم قد فصل بين التأمل الذي يعين على تخيل الفروض والتجريب الذي يساعد على تحقيق هذه الفروض . أنه بعبارة أخرى — استبعد الفرض وخط من شأنه ، وأعلى من قيمة الملاحظة والتجريب ، في حين أن العلم بمعناه الحقيقي لا يكون — وهذا ما سنفصله فيما بعد — إلا بفرض الفروض

أولاً ، فمحاولة تحقيقها ثانياً : أى أنه لا غنى للعلم عن الميتافيزيقا ، فالنظريات العلمية لا تجيء على نحو استقرائى من الوقائع وإنما يتخيل أولاً ثم تحقق تجريبياً بعد ذلك .

ورغم اعتراف الكثير من علماء العصر الحاضر بحاجة العلم الى الميتافيزيقا ، أى حاجة التجريب الى التأمل ، فإن الدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا لا تزال آخذة بنب بعض انفلاسفة المعاصرين وهم المناطقة الوضعيين ، بل لقد نشر أحدهم ، وهو كرنب ، بحثاً بعنوان : « استبعاد الميتافيزيقا من خلال التحليل المنطقى » *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (١٩٣٢) . والحق أن دعاوى المناطقة الوضعيين فى انكار الميتافيزيقا ، لم تخرج عما جاء فى هذا البحث . لذلك ، فسوف نعرض لأهم النقاط التى وردت فيه ، تمهيداً للرد عليه (١) .

ما الذى يفهمه كرنب من « الميتافيزيقا » التى يحاول أن يستبعدها ؟ . ان الميتافيزيقا فى رايه ، محاولة للتعبير عن أشياء لا يستطيع العلم التجريبى تناولها ، ولا يقوى على الوصول اليها . ويقسم كرنب كل القضايا التى تحمل معنى ثلاث فئات : (أ) قضايا صادقة بالنسبة لصورتها وحدها (أى الأحكام التكرارية أو التحليلية) ، وهذه القضايا — فى رأى كرنب — لا تقول شيئاً عن عالم الواقع ، ويدخل كرنب ضمن هذه القضايا قواعد المنطق والرياضة . (ب) قضايا تنطوى على تناقض منطقى : وهذه قضايا كاذبة بالنسبة لصورتها . (ج) أما القضايا التى تبقى بعد ذلك فهى احكام

(١) ترجم هذا البحث القصير الى الفرنسية ، بعنوان مختلف قليلاً عن العنوان الألمانى ، فالترجمة تقرأ « هكذا العلم والميتافيزيقا أمام التحليل المنطقى للغة » *La Science et la Métaphysique devant l'Analyse Logique du Langage*.

وسوف نشر اليه بـ (SM)

التجربة ، وهى تتعلق بالعام التجريبي ، وقد تكون صادقة او كاذبة .

وذهب كرنب بعد ذلك الى القول بأن القضايا التى لا تنتمى الى أى من هذه الفئات الثلاث ، هى خلو من كل معنى . وقضايا الميتافيزيقا هى — فى نظره — من هذا القبيل . وهو لا يفهم الميتافيزيقا على أنها ميتافيزيقا التأملية التى تقول بالمعرفة على أساس « العقل الخالص » و « العيان الخالص » بمعزل عن التجربة ، بل يضيف إليها كذلك الميتافيزيقا التى تقوم على التجربة ، لكنها تحاول — عن طريق استدلالات خاصة — أن تدرف ما يقوم وراء التجربة المباشرة (الشئ فى ذاته) . ثم يأخذ كرنب فى تعداد الاتجاهات الميتافيزيقية التى يعادها ، وهى الواقعية (ومعنى بها كرنب المادية) والذاتية والمثالية والظاهرية والوضعية ، بسننها لتقديم (١١) .

لكن ، كيف يستبعد كرنب الميتافيزيقا ؟ يرى كرنب أن أعداء الميتافيزيقا كثيرون منذ أيام اليونان الى وقت الفلاسفة التجريبيين فى القرن التاسع عشر ، وكانت انتقاداتهم توجه من وجهات للنظر مختلفة ، فقد رأى البعض أن الميتافيزيقا مذهب خاطئ ، لأنها تتناقض ومعرفتنا التجريبية ، وذهب البعض الى أنها غير يقينية ، على أساس أن مشاكلها تجاوزت حدود المعرفة التجريبية ، ورأى الكثيرون من أعداء الميتافيزيقا أن الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية أمر عقيم لا جدوى منه . ومهما تعددت الاعتبارات ووجهات النظر التى يستند إليها أعداء الميتافيزيقا ، فإن المنطق الحديث هو وحده — فى رأى كرنب — القادر على تقديم اجابة دقيقة عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة أم لا (١٢) . وهذه الاجابة لا تكون الا عن طريق تحليل اللغة ، ذلك أن تحليل اللغة يكشف عن وجود كلمات ومجموعات من الكلمات لا تشبه القضايا عند النظرة الأولى ، لكنها فى الحقيقة وعند امعان النظر ، ليست

Carnap, SM, p. 13.

(١٠)

Ibid., p. 10.

(١١)

تضايًا اطلاقًا . وهذه القضايا الزائفة هي — على وجه الدقة — قضايا فارغة من المعنى .. وهي كذلك لأحد أمرين : إما لأن الكلمات الموجودة فيها ، كلمات لا معنى لها ، أو لأن هذه الكلمات — إذا كانت ذات معنى — جمعت على نحو يكسر قواعد المنطق .

ولكى يكون للكلمة معنى — يجب — فى رأى كرنب — أن يتحقق فيها الشرطان التاليان : (١) لابد أن تتحدد صورة أبسط قضية تتجسد فيها هذه الكلمة (مثلا بالنسبة لكلمة حجر ، فان صورة القضية الأولية يجب أن تكون : « س حجر ») . (٢) بالنسبة لهذه القضية الأولية لابد أن يكون هناك جواب عن السؤالين التاليين : من أى القضايا يمكن أن تستنبط ؟ وما هى القضايا التى يمكن استنباطها منها ؟ .

بهذا المعيار يأخذ كرنب فى تحليل الكلمات الميتافيزيقية ، ويكتشف أنها فارغة من المعنى ، ومن أمثال هذه الكلمات . « مبدأ الوجود » و « ماهية » و « الله » (١٢) وبعد ذلك يضرب مثلا تطبيقيا على التحليل اللغوى الذى ينصب على قضايا الميتافيزيقية ، فيبين خلوها من المعنى ، ومن ثم يستبعدا — يستمده من بحث هيدجر « ما الميتافيزيقا ؟ » ، وهى فقرة تدور حول العدم (١٤) .

ويختم كرنب بحثه بقوله : ان الميتافيزيقا كلها اقوال فارغة من المعنى . لكنها مع ذلك يمكن النظر اليها على أنها تعبير عن الاحساس بالحياة عند هؤلاء الأفراد الذين اقاموا المذاهب الميتافيزيقية ، لكن كرنب يعود فيحاول أن يصور نفسه معارضا عنيدا للميتافيزيقا ، فهو يذهب الى أن الفن (وخاصة الموسيقى) وسيلة مناسبة للتعبير عن الاحساس بالحياة ، أما الميتافيزيقا فهى وسيلة قاصرة عاجزة عن القيام بذلك ، فالميتافيزيقيون —

Ibid., p. 10.

(١٢)

Ibid., p. 9.

(١٣)

Ibid., p. 17 f.

(١٤)

فيما يقول — موسيقيون بلا موهبة موسيقية (١٥) .

هذا هو محصل أفكار كرنب — والمناطقة الوضعيين عموما — في استبعاد الميتافيزيقا . والجدير بالذكر في هذا المقام أن باحثا روسا نشر سنة ١٩٣٤ مقالا ينقد فيه — من وجهة نظر الفلسفة الماركسية (١٦) — بحث كرنب السابق عرضه ، فقال ما مؤداه أن استبعاد كرنب للميتافيزيقا استبعاد شكائى صورى ، ذلك أن الوضعية ما هى الامتالبة مقنعة . او هى — بعبارة أدق — تقع فريسة للنزعة الظواهرية للميتافيزيقية ، وهى النزعة التى ترى أن مهمة العلم تنحصر في تقديم انساب وصف للظواهر ، « فالماهية » — في نظر كرنب — كلمة ميتافيزيقية لا معنى لها . انه لا يفهم عبارات مثل : « الماهية موجودة » و « الظاهرة ماهوية » و « الفكر الانسانى يتعمق — على نحو لانهائى — من الظاهرة الى الماهية » (لنين) . وكرنب — في رأى الناقد الروسى — لا يقوى على فهم الجذور الاجتماعية والاقتصادية للمثالية او الميتافيزيقا التى يدعى أنه يعادياها . وهو بذلك لم يستطع أن يتجاوز المثالية الميكانيكية بقناعها الوضعى ، رغم هجومه على كل صورة من صور « الميتافيزيقا » ورغم آماله في « فلسفة علمية » . فالحق أن فلسفته ليست فلسفة علمية ؛ وانما هى نوع خاص من الاسكولائية . وكرنب في بحثه هذا لا يقدم لنا استبعاد الميتافيزيقا ، بقدر ما يقدم ذريعة ومسندا للمثالية والميكانيكية والصورية .

والباحث الروسى يلح في نقده على العنصر العلمى البراجماتى بشك ظاهر . وهذا اللاحاح يظهر في الطريقة التى يفهم بها مصطلح « استبعاد الميتافيزيقا » ، فقبل ان نستبعد الميتافيزيقا يجب — في رأيه — أن ننظر الى الميتافيزيقا على أنها وسيلة لدعم طريقة معينة في الحياة ، وادعم عقيدة

Ibid., p. 44.

(١٥)

Frank, Philipp. The Pragmatic Components in Carnap's «Elimination of Metaphysics» in Schilpp (ed.), The Philosophy of R. Carnap. N.Y. 1962, p. 159 f.

(١٦)

أو ايدولوجية سياسية أو دينية معينة ، واستبعاد الميتافيزيقا يجب أن يكون هدفه هو القضاء على هذه الايدولوجية غير المرغوب فيها .

ويذهب الباحث الروسى الى أن كرنب — يعمل على « فصل النظرية عن التطبيق » ، ويتجاهل الهدف العلمى للميتافيزيقا ويعلن خلوها من المعنى . وهو بعمله ، ينقد الميتافيزيقا التقليدية التى تنطوى على كلمات مثل « الله » و « المبدأ » و « الماهية » و « الجوهر » ، ويحل محلها ميتافيزيقا جديدة . يستبعد منها « العالم الواقعى » ويحل محله « عالم علمى » قوامه نظام من رموز ، منه يمكن استخلاص الوثائق المشاهدة ، فتلك هى وظيفة هذا النظام الرمزى ، فما هو بصورة للعالم انواقى . ونستطيع أن نلخص نقد الباحث الروسى على النحو التالى : يرى كرنب والوضعيون المنطقيون بعمامة أن العلم ما هو الا طريقة « لتنظيم التجربة » ، لاكتشاف حقيقة موضوعية . لكن ، ان كان ذلك كذلك ، فهناك أيضا طرق أخرى لتنظيم التجربة ، مثل الكسولوجيا التومارية ، التى كانت سندا للدين المسيحى . والوضعية بانكارها للحقيقة الموضوعية ، تقدم سندا علميا لدعم الدين التقليدى . واذا ذهب المرء الى مثل ما ذهب اليه الباحث الروسى من أن الاعتقاد بهذا المعنى أمر يهوق المحاولات التى تبذل من أجل الانجازات الاجتماعية ، فلا بد له من أن ينظر الى النظرية الوضعية فى العلم على أنها عقبة تعوق تقدم الإنسان وتضر بسلامة وجوده .

ان نقد الباحث الروسى لكرنب مثل على نقد أولئك الذين يهتدون بالمنصر البراجماتى للغة الدام . نكرنب أم يحقق بالفعل « استبعاد الميتافيزيقا » الذى زعمه . لأنه حصر كثره فى العنصر المنطقى للغة . ولأن آثار البراجماتيون مثل هذه الاعتراضات . ذك أنهم يهتمون أصلا بالانجازات الاجتماعية للتول . نجون ديوى مثلا ذهب الى أن المرء لا يمكن أن يستبعد الميتافيزيقا تماما ، ان إذا أدرك معناها ادراكا كاملا ، لا بأن يثبت فراغها من المعنى .

ويمثل هذا النقد الماركسيين بعمامة للوضعية المنطقية (كما نلاحظه

بصورة متكاملة في كتاب « العلم في مقابل المثالية » للمفكر الانجليز الماركسي
تورنفورث) ، وخاصة في مسألة استبعاد الميتافيزيقا . ونحن لا نهيل الى
مثل هذا النقد ، لأنه يرتكن الى اعتبارات غير فلسفية خالصة . اجتماعية
وسياسية واقتصادية ، فالفلسفة عموما والميتافيزيقا خصوصا لا نستبد
قيمتها الا بمقدار تغييرها لأوضاع المجتمع . واستبعاد الميتافيزيقا يقوم
عندهم على أساس انها لا تساعد على احداث مثل هذا التغيير ، وانما هي
على العكس من ذلك — تبرر الأوضاع القائمة الفاسدة . لذلك ، فالماركسيون
ينتمون الى أولئك الذين ينادون باستبعاد الميتافيزيقا ، رغم انهم يأخذون
على المناطقة الوضعيين نزعتهم الصورية في استبعادهم للميتافيزيقا ،
وهي النزعة التي تتمثل في تحليل اللغة تحليلا منطقيا ، معزول عن الواقع
الاجتماعي . ولنا عود فيما بعد الى تفصيل وجهة نظر ماركس في هذه
المسألة .

ولئن كان الماركسيون يختلفون عن المناطقة الوضعيين في المنهج الذي
يستخدمونه في استبعاد الميتافيزيقا ، فانهم يتفقون معهم في الهدف الأساسي ،
الا وهو : استبعاد الميتافيزيقا باسم العلم ومن أجل تقدمه . لكن ، ما مدى
مساهمة هذا الهدف ؟ ، هل صحيح أن تقدم العلم مرهون باستبعاد
الميتافيزيقا ؟ ! ، هل يفصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا ، وبالتالي
بين الكلام ذي المعنى والكلام الفارغ من المعنى ، هو قابلية
هذا الكلام بالرجوع به الى التجربة الحسية ؟ ، هل التأمل حقا حجر عثرة
في سبيل التجريب ؟ ! . هذه الأسئلة كلها أثارها كارل بوبر . ومن خلال
اجابته عنها يرد على من ينادون باستبعاد الميتافيزيقا باسم العلم .
وينتهي — باسم العلم — الى وجوب استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم
نفسه .

فبوبر ينقد مذهب كل من فنجنشتين وكرتب في « استبعاد الميتافيزيقا »
عن طريق تحليل معنى اللغة . . وهو لا يقوم بهذا النقد — كما يقول —

« باسم الميتافيزيقا » وانما باسم العلم ، لأن تحديدهما « للمعنى » يستبعد أيضا النظريات العلمية بوصفها فارغة من « المعنى » (١٧) .

كيف نفرق بين العبارات التي يمكن وصفها بأنها تنتمي الى العلم الطبيعي التجريبي ، وتلك التي توصف بأنها ميتافيزيقية أو « شبه علمية » أو التي ننتمي الى المنطق أو الرياضة ؟ ، ما الفرق بين العلم والميتافيزيقا ؟ هذه هي المشكلة التي يعنى بوبر ببحثها ، وهو يطلق عليه اسم « مشكلة التقريب بين العلم والميتافيزيقا

The Problem of Demarcation between Science and Metaphysics

وكما سبق أن ذكرنا ، ان المشكلة قديمة ، ترجع الى أيام بيكون . لكن لم تجد من يقوم بصياغتها الا في العصر الحاضر ، على يدى كارل بوبر . ولقد كان الراى الشائع بصدد هذه المشكلة ان العلم يتميز بأساسه الذى يقوم على المشاهدة *his observational basis* أو بمنهجه الاستقرائى . أما الميتافيزيقا فتتميز بمنهجها التأملى *speculative method* أو أنها تتناول كما قال بيكون — توقعات الذهن *mental anticipations* — وهى أشبه بالفروض أو التخمينات (١٨) .

وبوبر لا يتبل هذا الراى ، لأن النظريات الحديثة في الفيزياء ، وخاصة نظرية أينشتين ، نظريات تأملية ومجردة في أساسها ، وهى بعيدة عما يسمى بأساسها الذى يقوم على المشاهدة . انها نظريات تشبه ما قد استبعده بيكون على أنه توقعات الذهن . ومن جهة أخرى ، نجد أن كثيرا من المعتقدات الخرافية تقوم على مشاهدات ، وعلى منهج يزعم أصحابه أنه منهج استقرائى . فالمنجمون خاصة يدعون دائما أن « التنجيم » علم يقوم على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لا حصر لها . ومع ذلك ، يستبعد

Popper, *Conjectures and Refutation*, London, Rout-

ledge and Kegan Paul, 1963, p. 254 (CR)

(١٧)

(١٨)

Ibid., p. 255.

النتجيم من ميدان العلم الحديث ، رغم استناده الى المشاهدات (١٩) .

والوضعيون عموما هم الذين يرون في المنهج الاستقرائي مميزا للعلم الطبيعي ، فالوضعيون القدماء كانوا يذهبون الى ان ما هو علمي أو ذا معنى هو تلك « التصورات » (أو الأفكار) التي تستمد من التجربة ، تلك التصورات التي يمكن ردها الى عناصر في التجربة الحسية ، مثل الاحساسات والانطباعات ، والادراكات الحسية ، والذكريات .. الخ . اما الوضعيون المحدثون فهم لا يميلون الى عد العلم نظاما من التصورات ، وانما يعدونه نظاما من العبارات ، فالعلمي في نظرهم هو ما يمكن رده الى عبارات ذرية تدور حول وقائع ذرية . وواضح في رأى الوضعيين في فيصل التفرقة بين العلم والميتافيزيقا أنهم يطلبونه في المنهج الاستقرائي (٢٠) .

أن الوضعيين — فيما يقول بوبر في « منطق الكشف العلمي » — يفسرون « مشكلة التفرقة » على نحو طبيعي ، أي أنهم يفسرونها كما لو كانت مشكلة تتعلق بالعلم الطبيعي . ويعتقدون أن مهمتهم تنحصر في اكتشاف فرق — يمكن في طبيعة الأشياء بين العلم التجريبي من ناحية أخرى ، فهم لا يكفون عن محاولة اثبات أن الميتافيزيقا هي بطبيعتها كلام فارغ من المعنى ، وما هي الا « سفسطة وأوهام » ينبغي — فيما يقول ديوم — « أن نقذف بها الى النار لا غير عابئين ولا مكترئين » . ويستطرد بوبر قائلا : « وإذا كنا نريد أن نفهم كلمة « عدم التعلق بالعلم الطبيعي » ، فعندئذ يكون تمييز الميتافيزيقا بوصفها كلاما فارغا من المعنى ، تمييزا سطحيا ، لأن الميتافيزيقا تحدد عادة بأنها لا تجريبية ، بيد أن الوضعيين يعتقدون أنهم قادرون على أن يقولوا كلاما أكثر من هذا عن الميتافيزيقا فقد قصد بهذه الكلمة : « فارغ من المعنى » أن تدل على تقويم يحط من شأن الميتافيزيقا . وليس هناك شك في أن ما يهدف اليه الوضعيون أو

Ibid., p. 34.

(١٩)

Popper, *The logic of Scientific Discover*, London Hut-

(٢٠)

chinson, 1959, p. 35, (LSD)

ما يريدون تحقيقه ليس هو — فى الحقيقة — تقديم تفرقة ناجحة — بقدر
ما هو استبعاد نهائى للميتافيزيقا والحكم عليها بالاعدام « (٢١) .

ان فتجنشتين ليذهب الى ان القضية ذات المعنى هى القضية التى
يمكن ردها منطقيا الى قضايا ذرية ، هى قضايا يصفها بأنها « صور
للواقع » ؛ وعندئذ تكون القضية — فى نظره — علمية ومشروعة . لكن
بوبر يرى ان هذا المعيار يؤدى تطبيقه الى نهاية مؤسفة ، لأن الوضعيين
(المنطقيين) اثناء استبعادهم للميتافيزيقا ، يقضون ايضا على العلم
الطبيعى معها ، لأن القوانين العلمية هى ايضا لا يمكن ان ترتد منطقيا
الى قضايا اولية او ذرية ، تدور حول وقائع تجريبية ذرية . فاذا كان
فتجنشتين متسقا مع نفسه ومع معياره فى « المعنى » ، لحكم على
القوانين الطبيعية بالخلو من المعنى ، هذه القوانين التى يعد البحث عنها
— فيما يقول اينشتين — « هو المقصد الأسنى للفيزيائى » (٢٢) .

لذلك ، يرفض بوبر المنهج الاستقرائى مميزا للعلم الطبيعى ، ومعيارا
للتفريق بين العلم والميتافيزيقا . وفى كتابه « تخمينات وتفنيدات » (١٩٣٦)
اقترح معيارا آخر لتمييز العلم ، هو قابلية النظام او المذهب النظرى
للتفنيد *refutability* او قابليته للتكذيب *falsifiability* ، « فالنظام او
المذهب لا يعد — فيما يقول — علميا الا اذا أنشأ تأكيدات يمكن ان تلتحم
بالمشاهدات ، ويختبر النظام او المذهب فى الواقع بمحاولات من شأنها
ان تصنع مثل هذه الالتحامات ، أى بمحاولات تستهدف تفنيده . وعلى
هذا ، فان قابلية الاختيار *testability* مثلها مثل قابلية التفنيد ، يمكن
ان تعد بالتالى معيارا للتمييز » (٢٣) ، فالعلم — فيما يرى بوبر — لا يكون
علميا الا يتوافر شرطين أساسيين : أما اولهما فهو ما يسمى « بالتخمينات »

Ibid., p. 35.

(٢١)

Ibid., p. 35-36.

(٢٢)

Popper, CR, p. 256.

(٢٣)

conjectures ، وهى افروض أو الظنون أو النوقعات ؛ أما الشرط الثانى فهو « التفنيدات » refutations . التى تتطوى على اخبارات نقدية . والشرط الثانى — عند بوبر — على جانب كبير من الاعمى . لان اغلب النظريات التى تدعى العلمية مثل التحليل النفسى وعلم النفس الفردى والماركسية ؛ ما هى الا « علم زائف » او شبه علم . لافتقارها الى التفنيدات . انها مجرد تخمينات ؛ تجد لها تأييدات confirmations وتعزيزات corroborations كثيرة . لكن . ما ايسر الحصول على التأييدات والتعزيزات — فالعالم ملئ بها — لأية نظرية كانت (٢٤) فالتأييد بالأمثلة الايجابية لا يكفى وحده — فى رأى بوبر — لجعل النظرية علما . بل لابد من محاولة تفنيدها بتصور الحالات التى اذا ما وقعت عددنا النظرية باطلة ؛ وبمقدار ما يمكن تصور الحالات التى اذا حدثت كانت النظرية باطلة ؛ تكون هذه النظرية اقرب الى التفكير العلمى الدقيق .

ولا يريد بوبر بهذا المعيار أن يضع خطا فاصلا حاسما بين العلم والميتافيزيقا ، ذلك أن ثبت نظريات يمكن اختبارها بسهولة ، وثبت نظريات تعصى أو يصعب تفنيدها واختبارها ، وأخرى لا تقبل الاختبار . وهذه الأخيرة هى التى توصف بأنها ميتافيزيقية . وقد يظن البعض أن بوبر يستبعد بذلك الميتافيزيقا — مثلما فعل المنطقة الوضعيون — من دائرة الكلام الذى يحمل معنى . لكن بوبر يدفع هذا الظن بقوله : « يجب أنؤكد نقطة غالبا ما أسىء فهمها . وربما كان فى امكانى ان اتجنب اساءات الفهم هذه ، اذا ما وضعت وجهة نظرى على النحو التالى : ارسم مربعا يمثل مجموع العبارات فى لغة ما . نزمع على أن نؤلف منها علما ، ثم ارسم خطا انقيا ، يقسم المربع الى نصفين . اكتب فى النصف الأعلى كلمتى « علم » و « قابل للاختبار » وفى النصف الأسفل كلمتى « ميتافيزيقا » و « غير قابل للاختبار » . عندئذ اعتقد أنك مستبين اننى لا ارمى الى وضع خط التفرقة على نحو يجعله مطابقا مع حدود اللغة ،

مبجوتوى فى داخله العلم ، ويستبعد خارجه الميتافيزيقا ، ويستبعدها من دائرة العبارات ذات المعنى بل على العكس من ذلك ، فمئذ أول كتاب لى عن هذا الموضوع (يقصد « منطق الكشف العلمى ») وأنا ألتج على أن من القصور بمكان أن نضع خطأ للترقة بين العلم والميتافيزيقا بحيث نستبعد الميتافيزيقا بوصفها فارغة من المعنى ، نستبعدا من لغة ذات معنى « (٢٥) » .

وخطأ هذا الفصل التعسفى الحاسم بين العلم والميتافيزيقا يتضح اذا ما تذكرنا أن أكثر النظريات العلمية تنشأ أصلا — كما لاحظ بوبر — من أساطير : فالنظام الكوبرنيقى مثلا ألهمه تقديس الأفلاطونيين المحدثين لنور انشمس الذى يجب أن يشغل مركز « الوسط » نظرا لنبله . وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن الأساطير قد تصبح عاملا هاما ومفيدا للعلم . وقد قدم بوبر فى « منطق الكشف العلمى » أمثلة عديدة لأساطير كانت فيها مضمى مجرد تأملات ، ثم تطورت فأصبحت نظريات علمية ذات معنى « (٢٦) » .

وخلاصة رأى بوبر هى « أن الكشف العلمى مستحيل دون الاعتقاد فى أفكار من نوع تأملى خالص ، بل وأحيانا مبهم تماما ، اعتقاد غير مبرر بالكلية من وجهة نظر العلم ، وهو — الى هذا الحد — اعتقاد ميتافيزيقى « (٢٧) » .

مما سبق نتبين أن بوبر يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم ، لأنها تبده بانتخمينات والفروض الخصبة ، التى اذا ما لخصعت بعد ذلك للتفنيد والاختبار ، اكتسبت صفة « العلمية » . فهذا اذن دفاع عن الميتافيزيقا من وجهة نظر علمية خالصة . فثبتت تكامل لابد منه بين

Ibid., p. 257.

(٢٥)

Ibid., p. 257.

(٢٦)

Popper, L S D, p. 38.

(٢٧)

الميتافيزيقا والعلم ... بين التأمل والتجريب . وهو دفاع يتميز — في الحقيقة — بالواقعية والنزاهة ، فهو لا يتعصب للعلم ضد الميتافيزيقا فينادى باستبعادها ، كما رأينا عند يكون والمناطقة الوضعيين . ولا يتعصب للميتافيزيقا ضد العلم ، فيحط من قيمته ، كما سنرى عند برجسون في النقطة الثانية من هذا الفصل ، ولا يتعصب ضد الميتافيزيقا والعلم على السواء ، فينادى باستبعدهما معا . كما سنرى عند ماركس في انقطة الثالثة من هذا الفصل أيضا .

— ٢ —

ما هو فيصل التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم ؟ ذلك هو السؤال الذي حنى برجسون بالاجابة عنه . وتتلخص اجابته — بل فلسفته كلها — في كمتين اثنتين : العيان والذهن . فالميتافيزيقا تتميز من العلم باعتمادها على الدياز وسيلة لمعرفة الأشياء ، أما العلم فيستخدم الذهن (الذكاء) .

فبرجسون يبدأ بحثه « المدخل الى الميتافيزيقا » بالتفرقة بين العلم والميتافيزيقا ، فيقول : « اننا اذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات للميتافيزيقا بعضها ببعض ، ومختلف التصورات للمطلق بعضها ببعض ، فسوف نتبين أن الفلاسفة — رغم ظاهر اختلافهم — يجمعون على التفرقة بين طريقتين للمعرفة مختلفين اشد الاختلاف واعمقه : الأولى قوامها الدوران حول الموضوع . والثانية قوامها النفاذ الى داخله . والطريقة الأولى تعتمد على وجهة النظر التي تؤثرها وعلى الرموز التي نستخدمها ، أما الثانية فهي لا تأخذ بأية وجهة من وجهات النظر ولا تستند الى أى رمز من الرموز . النوع الأول من المعرفة نستطيع ان نقول عنه أنه يقف عند « النسبي » ، ونقول عن النوع الثانى أنه يصل — ان كان ذلك ممكنا — الى « المطلق » (٢٨) . من هذا النص نتبين أن برجسون يفرق بين ضربين

Bergson, la Pensée et le Mouvant, Paris, Alcan, 1934, (٢٨)
d. 201 (PM).

من المعرفة : معرفة يمدنا العام بها عن الأشياء ، وهى معرفة نسبية لأنها تنوقف على وجهة النظر التى يتخذها الانسان ، وعلى الرموز التى يستعين بها فى التعبير عن نفسه . ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا ، وهى معرفة تخترق شغاف الموضوع ، وتسعى الى التخلص من كل رمز والى مجاوزة وجهات انظر الخاصة . حتى تستطيع ان تدرك المطلق .

وبرجسون بوصفه مفتاحا الى تراث الفلسفة الفرنسية الذى يأخذ بالثنائية . يرى ان الذهن (الذكاء) *intelligence* والعيان *intuition* قوتان مختلفتان تماما ، فهمة الذهن عبارة عن التحليل ، « وكل تحليل — كما يقول — ترجمة ، توضيح يقوم على الرموز ، امثال اخذ من وجهات نظر متعقبة . استطعنا من خلالها ان نلاحظ نغما من التشابه بين الموضوع الذى نتناوله والموضوعات الأخرى التى نطن اننا نعرفها من ذى قبل . وهو برغبته النهمة دائما فى الاحاطة بالموضوع انذى كتب عليه ان « يلف ويدور » حوله : يضاعف — الى ما لا نهاية — وجهات النظر قاصدا من وراء ذلك ان يكمل امثاله الناقص أبدا ، آملا ان يتم ترجمة قاصرة على الدوام . انه لتحليل يتسلسل الى ما لا نهاية *ad infinitum* . . . واذا سلمنا بهذا فمن السهل علينا ادراك ان التحليل هو للعلم الطبيعى وظيفته العادية وعمله ينصب أولا على الرموز (٢٩) . « تلك هى وظيفة التحليل ، منهج العلم . أما وظيفة العيان ، منهج الميتافيزيقا ، فهى « التعاطف *sympathie* الذى ننتقل بواسطته الى قلب الموضوع لنندمج مع ما هو غذ فيه ، وبعثالى مع ما لا سبيل الى التعبير عنه » (٢٠) . تم يقول بعد ذلك : « لو كانت هناك وسيلة لامتلاك حقيقة ما بطلاق بدلا من معرفتها بحال ما (نسبيا) ، وللاندماج فيها بدلا من اتخاذ وجهات النظر حيالها ، ولعيانها بدلا من تحليلها ، باختصار لادراكها بمعزل عن كل تعبير وترجمة او امثال رمزى — لكانت

Ibid., p. 181-182 :

(٢٩)

Ibid., b. 205.

(٣٠)

الميتافيزيقا هي ذلك نفسه . وعلى هذا الميتافيزيقا هي العلم الذي يهدف الى الاستغناء عن الرموز » (٣١) .

والانتقال من العيان الى التحليل عند برجسون أمر سهل وميسور ، لكن العكس — اى الانتقال من التحليل الى العيان — فعبث . لذلك ، نظر برجسون الى المعرفة الميتافيزيقية على انها اسمى واعمق من العلم . ووحد بين الفلسفة والميتافيزيقا توحيدا فيه كثير من التعسف وقابل بينهما من جهة وبين العلم من جهة أخرى (٣٢) . ولقد ذهب برجسون الى ان المعرفة العلمية تحكمها المنفعة العملية وهذه فكرة أساسية في مذهب وليم جيمس :ابراجماتى (٣٣) . بيد أن برجسون يختلف عن جيمس في أنه لم يجعل المعرفة الميتافيزيقية تمت اهتمام على نفعى : فالعلم عنده أداة او وسيلة للفعل ، اما الفلسفة الميتافيزيقية فهي تأمل خالص محض (٣٤) . وواضح أن هذه الفكرة ليس جديدة تماما ذلك أن تقسيم المعرفة الى نظرية وعملية ، وان الفلسفة معرفة نظرية ، هي فكرة قديمة نجدها عند أرسطو في الفلسفة اليونانية . وعند ابن سينا وغيره في الفلسفة الاسلامية . وكذلك الأمر بالنسبة للفكرة التى تجعل المعرفة العملية جوهر العلم وماهيته ، فهي فكرة يمكن تتبعها حتى يكون . إذن ، فالجديد عند برجسون وما يتفرد به ، هو استخدامه لمفهوم العيان والذهن : فالعيان منهج الميتافيزيقا ، والذهن منهج العلم .

لم يفرق الفلاسفة الفرنسيون بعامة بين الذهن والعقل *raison* فقد جعلوا مفهوم الذهن واسعا فضافوا الى الحد الذى يشمل معه العقل . لكن للذهن *intelligence* عند برجسون دورا محدودا . فهو

Ibid., p. 206.

(٣١)

Bergson, *L'Evolution Créatrice*, Alcan, 1913, p. 214

(٣٢)

(EC)

سنشير اليه بـ

PM, p. 225.

(٣٣)

Ibid., p. 226.

(٣٤)

لا يمكن أن يشملَ النشاط العقليّ ، فيما عدا نشاط الذهن (أو الفهم)
فحسب والى جانب الذهن لا يعترف برجسون بأية قوة أخرى سوى
العيان . لذلك ، فإن النشاط العقليّ التي استبعدت من الذهن دخلت
في العيان . ويبدو أن برجسون قد شعر بشيء من الحرج لأنه اضطر
الى استخدام مصطلح العيان (٢٥) . واعترف بأنه تردد وقتا طويلا في
استخدامه هذا المصطلح ، واعتذر لاستخدامه لى يعبر عن نشاط أو
فاعلية ميتافيزيقية ، هى فى أساسها ادراك داخلى للروح بالروح ، وهى
ثانيا ادراك لأمادية التى تكمن فى المادة . ونحن ندرك ما يعنيه برجسون
بالكلمة : « عيان » ، فهى تعنى أولا الوعي المباشر ، « فالعيان هو أولا ،
وعى مباشر ، أو رؤية يصعب تمييزها من الموضوع المرئى ، أو معرفة ،
معرفة تكون تماسا واتحادا » (٢٦) . لكن ، طالما أنها وعى مباشر فهى
لا تتميز حتى من الاحساس أو الادراك الحسى ، بينما الميتافيزيقا لا
يمكن أبدا أن تكون مجرد ادراك حسى ولذلك ، اضطر برجسون الى اختراع
ضرب آخر من الوعي المباشر . « فهذه التجربة عندما تعنى بموضوع
مادى ، فسوف تسمى رؤية أو تماسا ، أو تسمى — بالجملة — ادراكا
خارجيا . وعندما تتجه الى الروح ، فسوف تتخذ اسم « عيان » (٢٧) .
وهذا هو العيان العقلى السامى (٢٨) . ومن الممكن أن نعد « النوس »
عند أرسطو نموذجا للعيان العقلى عند برجسون ، فهو أيضا
وعى مباشر مثل الادراك الحسى ، ولكنه يهتم مع ذلك بالموضوعات
العقلية . فهل يقصد برجسون حقا أن تكون ميتافيزيقاه نظاما أو مذهباً
للعيان العقلى الذى يشبه « النوس » ؟ لأنه ضد أرسطو ، رغم أن

Ibid., p. 243.

(٢٥)

Ibid., p. 35-36.

(٢٦)

Ibid., p. 61.

(٢٧)

Ibid., p. 389.

(٢٨)

تذكيره هو في الحقيقة ليس بهذا الاختلاف عن تفكير أرسطو ، كما يتصور . ومع ذلك ، فإن الاختلاف بين عيان برجسون ونوس أرسطو هو أن العيان وموضوعه : الروح ، هما في الزمان ، ومتحركان (٣٩) أما النوس فيعبر بينهم بالأمور الخالدة . ويرى برجسون « أن العيان الذي يتكلم عنه يهتم أولا بالديمومة الداخلية . ويدرك التعاقب ، انذى ما هو يتجاوز ، وانما نمو من الداخل . وامتداد متصل للماضى في الحاضر الذى يجور على المستقبل . هذه هى الرؤية المباشرة للروح بالروح (٤٠) » . وهذا النصور عادى ، ويكتفى ها هنا أن نشير الى نقد هيدجر له في « الوجود والزمان » (٤١) .

ان النقطة الجديرة بالنظر هى أن نرى كيف أن الروح عند برجسون قد وضعت في مكانة أقل من مكانة « النوس » عند أرسطو ، فبدلاً من أن تكون مبدأ خالداً وعاماً أصبحت كياناً لا صورة له ، يتغير في الزمان . بل انها — بمعنى أصح — مبدأ مادي لا محدد أطلق عليه اليونانيون اسم ، انها — بعبارة أخرى — ليست شيئاً آخر سوى الوعى بوصفه ظاهرة نفسية محضة . ويترتب على ذلك أن ترتد الميتافيزيقا التي نصل إليها بهذا العيان ، الى علم النفس ، لا الى علم النفس بوصفه علماً وضعياً ، وخوعياً ، وانما علم النفس بالمعنى المتبذل العادى للكلمة ، أى بوصفه استبطاناً ذاتياً . لكن ، هل من الضروري تمييز العيان من الحس ، من أجل هذا الضرب من الميتافيزيقا ؟ . اننا قد نميز الروح من المادة باختلاف الزمان عن المكان . لكن أن نميز الروح بمعقوليتها بوصفها متميزة من وعينا الحسى أو ادراكنا الحسى ، فمعناه أننا لا نستطيع أن نتخلى عن انتصورات . ومع ذلك ، فهذا طريق مسدود أمام برجسون ، لأنه يرفض العناصر العقلية ويستبعداها من الميتافيزيقا .

Ibid, p. 389.

(٣٩)

P. M. p. 35.

(٤٠)

Heidegger, *Being and Time*, op. cit., p. 26.

(٤١)

ولو سلمنا بأن الميتافيزيقا هي عيان الروح بالروح ، فمن أين تجيء مضموناتها ؟ . ان آخر فمصة لبرجسون لكى ينفذ ميتافيزيقاه من الضحالة والمعتم ، تتمثل في أن يجعل الميتافيزيقا تقوم بوظيفة الاستبصار في العناصر الروحية القائمة في المادة ، فبدون هذا الاستبصار ستسير الميتافيزيقا عنده في طريق مضاد للنزعة التجريبية ، وتصبح ضربا من التصوف . وثمت شك فيما اذا كان هذا كفيلا بانقاذ الميتافيزيقا وغيه ضمانه لسلامتها ، لأن الميتافيزيقا اذا ما أرادت للحفاظ على سموها ونقاها ، فيجب أن تحضر نفسها في نطاق الروح المحضة . وهي عندما تلجأ الى المادة لمساعدتها في الهرب من عقمها ، فهي لا تحفظ سموها الا في منهجها وحده .

والحق أننا لنتبين - في مؤلفات برجسون المختلفة - عدم استقراره فيما يتعلق بالفرقة بين العلم والميتافيزيقا . ففي « المدخل الى الميتافيزيقا » (١٩٠٣) يذهب الى أن شخصيتنا أو الوح ، وكذلك الأشياء الخارجية ، تنصف بالاتصال . والميتافيزيقا والعلم يطبق كل منهما على نفس هذه الموضوعات مناهج مختلفة تمام الاختلاف ، فالميتافيزيقا تستختم العيان ، وتنفذ أو تتعاطف مع حركة الموضوعات ، أما العلم فهو يستخدم الذهن (أو الذكاء) ويخلل الموضوعات ويغسر حركتها بعموز ثابتة (٤٢) . وواضح من هذه الفقرة ان موضوع كل من الميتافيزيقا والعلم يكمن في المنهج الذى يتبعه كل منهما . فمن هنا يجىء الاختلاف في تقويم المعرفة التى نحصل عليها من كل ، فهو يقول ان الميتافيزيقا معرفة صحيحة صادقة حقيقية ، أما العلم فهو مجرد تواضع وانفاق أو اصطلاح . وعلى هذا ، لم يفكر في أن موضوع العلم هو عالم الواقع . لكن برجسون يفكر مع ذلك - في تصديمه « للفكر والمتحرك » (٤٢) (١٩٢٢) - التفريق في القيمة بين الميتافيزيقا والعلم ، وبدلا من ذلك يفرق بينهما متخذا موضوعاتهما ومناهجهما أساسا للفرقة بالنقابل بين المناهج العيانية والتحليلية هو نفس التقابل الذى سبق أن

PM, p. 243.

Ibid 25.

(٤٢)

(٤٣)

ذكرناه . لكن من حيث الموضوع تهتم الميتافيزيقا بالروح ، أما العلم غيتناول
المادة . والروح والمادة على السواء جزءان من عالم الواقع . ويؤكد برجسون
من جديد الفكرة التي مؤداها ان العلم معرفة عملية ، ولكنه يغفل الرأي
الذاهب الى ان المادة مجرد ظاهر ، ذلك أنه يرى أن العلم يصل الى ماهية
الواقع .

وإذا كانت المادة والروح جزئين من الواقع ، وإذا لم يكن ثمت فرق
في القيمة أو درجة الوجود بينهما ، فلا يمكن أن يكون العلم معرفة نسبية ،
ولا يمكن أن تكون الميتافيزيقا معرفة مطلقة . وعلى هذا ، فبرجسون ينتابه
الغموض عندما يقول بأن العلم يهتم بجزء من الحقيقة وأنه قد يلمس في
يوم من الأيام أعماق المادة ، أي ماهيتها (٤٤) ، أو أنه سوف يصل الى
الى الأعماق على نحو غير محدد (٤٥) وإذا كانت هذه الفترة تعنى أن العلم
لا يصل بالفعل الى الحقيقة عندما يبحث شيئاً من الأشياء ، فما معنى أنه
يلمس الحقيقة بالقوة ، بمعزل عن دعواه بأن العلم أدنى من الميتافيزيقا ؟

والأمر الذي يثير الدهشة حقاً أن برجسون يقتصر موضوع العلم الطبيعي
على الأجسام اللاعضوية ويترك كل العالم العضوي والروحي للميتافيزيقا (٤٦) .
بِأسوأ من ذلك أنه يذكر ، كدليل على عجز العقل عن معرفة الحياة ، أنه
(أي العقل) مجرد جزء صغير في الحياة التطورية (٤٧) ولست أدري ما إذا
كان برجسون نفسه أكثر من مجرد كائن حي ؟ . فالمعروف أن الفلسفة منذ
أرسطو تحدد منهج العلم بموضوعه ، فإذا كانت المادة والروح مع ذلك
جزئين من الواقع ، فإن ادراك المادة في الحركة ليس أقل خطأ من ادراك
الروح في حالة ثابتة . فضلا عن أن هناك شكاً فيما إذا كان التقابل بين

Ibid., p. 52.

(٤٤)

Ibid.

(٤٥)

EO, p. 216.

(٤٦)

Ibid., 11.

(٤٧)

الروح وامادة يشبه التقابل بين الحركة والثبات (أو السكون) • ولربما يكن صحيحا أن لا يكون ثمت سكون أو ثبات في العالم الروحي ، طالما أن الروح ينظر إليها على أنها وعى • ولكن ، كيف يتسنى لنا انكار الحركة في عالم المادة ، اللهم الا اذا أخذنا بالمفارقة الأليية ، مفارقة زينون في انكار الحركة ؟ •

ان الافتراض الأساسى الذى تقوم عليه فلسفة برجسون هو الثنائية الديكارتية ، فكما أن ديكارت ذهب الى أن العقل يتميز بالوعى أو الفكر ، والجسم بالامتداد ، ذهب برجسون ايضا الى القول بأن الروح تتميز بالحركة والمادة بالثبات أو السكون • وكما أن العقل والجسم يرتبطان عند ديكارت ، مع بعضهما البعض ، فكذلك الأمر عند برجسون بالنسبة للروح والمادة ، فكل منهما يتصل بالآخر • وكما أن العلاقة بين العقل والجسم قد أفضت بديكارت الى الوقوع فى صعوبات كثيرة ، فكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الروح والمادة ، عند برجسون • فضلا عن أن برجسون ربط بين والروح ربطا غير مشروع ، فهو لم يذهب الى القول بأن المادة الساكنة الثابتة ما هى الا وهم وشبح للروح المتحركة • ولكن نظرا لكونه محاطا بعلم القرن العشرين ، فانه يربط المادة بالروح على نحو أقل تطرفا ، فنراه يأخذ بتصور أفلاطون عن المشاركة ، ويقول بأن المادة تشارك فى الروح (٤٨) • ويؤكد لنا ان هذه المشاركة سوف تخلص المادة من حالتها الساكنة الثابتة • وعلى الرغم من افتراضه السابق الأساسى ، الذى مؤداه أن المادة لابد أن تظل فى خال من الثبات والسكون ، فانه ها هنا يناقش كما لو كان ادراكا صحيحا ذلك الذى يدركها (أى المادة) فى حركتها ، وهذه سفسطة أكثر منها تناقض •

ان برجسون يقابل بين الميتافيزيقا والعلم ولكن بما أنه فيلسوف حديث ، فهو لا يستطيع أن يجعل كلا منهما منفصلا عن الآخر • فضلا عن انه فيلسوف

فرنسي ، وأغلب الفلاسفة الفرنسيين يهتمون بمسألة التوفيق بين الفلسفة والعلم . وعلى هذا ، فهو يرى أن التصورات لا محيص عنها للعيان (٤٩) . ويقول بأن جميع العلوم الأخرى تستخدم عادة التصورات ، والميتافيزيقا لا ينبغي أن تعد استثناء من هذه العلوم (٥٠) . وهذا هو نفس الخط الذي يسير فيه تفكير هيجل ، فهو يفترض أن التفكير التحليلي المجرى للذهن أن الفهم understanding ما هو الا لحظة أو مرحلة من مراحل التأمل . وميتافيزيقا برجسون تنسبه لفلسفة هيجل في تجاوزها للذهن فبرجسون يرى « أن الميتافيزيقا لا تكون ميتافيزيقا الا عندما تستغنى عن التصورات الجاهزة ، لكي تخلق تصورات مختلفة تماما عن تلك التي تعودنا على تناولها واستخدامها (٥١) » . هذه الحاجة الى تصور يتجاوز للذهن نجدها عند هيجل أيضا ، ولكن جهل برجسون بالمنهج الديالكتيكي جعله لا يرى طريقا آخر سوى الرجوع الى الحس بدلا من أن يقهر حدود الذهن ويتجاوزها ، والوصول الى مرحلة أعلى للعقل . والتصور المطلوب هو « الامتثال الذي يكون مرنا ، متحركا ، سيالا في الغالب ، جاهزا على الدوام لأن يتشكل وفقا لصور العين السريعة الزوال » (٥٢) .

ان للنظر الى النظام التصوري للميتافيزيقا على هذا النحو ، أى حله وتفكيكه الى مثل هذا الخليط من الحركات المتقلبة هو بمثابة اخراج للعلم من الميتافيزيقا ، وتحول الى ضرب من الفن . ولقد رفض برجسون أن يرد على شخص وجه اليه نقدا مؤداه أن العيان مجرد غريزة أو احساس (٥٣) . ولكن ، أليس هو المسئول عن هذا النقد ؟ (٥٤) .

Ibid., p. 211. p. 39.

(٤٩)

Ibid.,

(٥٠)

Ibid., p. 213.

(٥١)

Ibid., p. 223.

(٥٢)

Ibid., p. 107.

(٥٣)

Ibid., p. 26.

(٥٤)

ان الميتافيزيقا التي لا تقوم على التصورات ليست بعلم حقيقي ، والعيان قد يكون ضربا من الادراك ، لكن ، ما كن ادرك يكون علما . والعلم الوضعي والميتافيزيقا ما هما - عند برجسون - بنوعين لجنس ما ، لانه يقصر العلم اساسا على العلم الوضعي . وتعريفه للميتافيزيقا هو ايضا تعريف سلبي وقاصر ، فهو لا يتكلم الا عن تميزها من العلم . فشعاره يمكن ان نصوغه على النحو التالي ، اترك العلم ، ودع الواقع يتجلى ، بعدئذ تكن الميتافيزيقا ! - « فنحن - كما يقول - ننسب الى العقل الثبات والانفصال وعمومية الألفاظ . ويجب ان نأخذ هذا الموروف ونقوم بفتحه ، فالكانية واللكاني بهذا المعنى هما السببان الحقيقيان لنسبية معرفتنا . وبخلع هذه الحجاب الدخيل :

نعود الى المباشر ونلمس المطلق (٥٥) . كأنما الوجود المطلق ، ومعرفته كذلك ، بجيئان من قبل الله ، هبة ولطفا ، وكأنما العلم ليس شيئا آخر سوى عقبة في طريق المعرفة . فهل الميتافيزيقا حقا هبة من الله ونعمة ، بدلا من ان تكون ثمرة ونتيجة الجهد الانساني ؟ .

ان برجسون ليحتج ضد النقد الذي راى في نظريته للمعرفة نزعة تفاؤلية متطرفة فهو يرى ان العيان ليس استرخاء ، بل هو - على العكس من ذلك - جهوتوتر (٥٦) . ومع ذلك ، فحنى لو قصرنا العيان على ادراك روحنا أو روح شخص آخر ، فكيف نتحقق من ان العيان الذي حصلنا عليه هو حقا معرفة فلسفية ؟ لقد قال برجسون ان الادراك الفلسفي أو الميتافيزيقي هو ذلك الذي يدخل في قلب الشيء ويندمج معه . لكن ما هو المغزى الفعلي في الجهد المطلوب للفلسفة بمعزل عن رفض الأخذ بالمعرفة العلمية ؟

وبالجملة ، فان الافتراضات التي تقوم عليها نظرية برجسون في المعرفة تؤدي الى انكار العلم وتفضي الى نزعة تصوفية ، رغم ادعائه عكس ذلك .

P M. p. 28.

(٥٥)

Ibid., p.p. 109.

(٥٦)

أى أن العلم والميتافيزيقا سيسيران جنباً إلى جنب ويساعد كل منهما الآخر . وهذا الادعاء هو - في حقيقة الأمر - دفاع متصوفاً ولد في عصر وضعي ، علمي ، لكن ، كيف يمكن أن يحصل على التعاون المنشود بين ضربين من المعرفة يقول عنهما أنهما مختلفان أصلاً ومتقابلان في الأساس ؟ .

إن التفسير الذى يقدمه لجد غامض وقاصر - « فلمجرد أنهما (أى العلم والميتافيزيقا) في نفس المستوى ، فلديهما نقاط مشتركة ، وفي مقدورهما أن يتقوما سوياً بتحقيق وإثبات هذه النقاط . والنتائج التى يتم الحصول عليها من كل من الجانبين ، تتجمع أو ينضم بعضها إلى البعض الآخر ، مثلما تنضم المادة إلى الروح وتتربط معها . وإذا لم يتحقق ذلك تحققاً كاملاً ، فلاشك أنه قصور يرجع إلى أن ثمت شيئاً يجب تجديده ، سواء في علمنا أو في كليهما معا . وعلى هذا ، فالميتافيزيقا سيكون لها - من خلال محيطها الخارجى - تأثير مفيد على العلم . وفي مقابل ذلك سوف يقوم العلم بنقل عادات الدقة إلى الميتافيزيقا ، وهى عادات ستتنتشر ابتداءً من محيط الميتافيزيقا إلى مركزها » (٥٧) . إن مثل هذا الوعد الذى يقدمه برجسون بإمكان قيام الالتقاء بين الميتافيزيقا والعلم ، لا يمكن قبوله بحال . ألم ينظر برجسون إلى المادة والروح على أنهما منطقتين مختلفتين من الواقع ، كل منهما تعرف بمنهج مختلف اختلافاً جوهرياً عن الآخر ، أحدهما هو التحليل والآخر هو التعاطف ؟ وبإله من خليط عجيب ذلك الذى ينشأ عن مزج هذين الجاهدين المختلفين عندما تمارس الميتافيزيقا تأثيراً مفيداً على العلم ، وعندما يقدم العلم بدوره عادة الحق للميتافيزيقا ، وأن هذا التأثير الغريب وتلك العادة ينشآن من المحيط إلى المركز . إن برجسون مولع بالتفرقة بين الذهن والعيان ، أو بين التطبيق العلمى والتأمل النظرى ، أو بين العلم والميتافيزيقا لكنه يفتقر ويخونه التوفيق عندما يبدأ في التوفيق بينهما أو عقْد صلة ما بين الطرفين .

Ibid., p. 53 f.

(٥٧)

لقد كانت رغبة برجسون المألحة هي أن ينقذ الميتافيزيقا من استبداده
العلم وطغيانه وسيادته . لكن أحداث الطلاق بينهما ما هو بالمهمة السهلة ،
فالميتافيزيقا مثلها مثل رجل عندما انتابه الضجر والملال من زوجته الصارمة
(الذهن) ، وعندما لم يستطع أن يوفق في أن يصبح عشيق سيدة محترمة
(العقل) ، لم يجد بغيته وراحته الا عند فتاة من بنات الليل (العيان) .
بيد أنه لكي يتجنب للفضيحة ، طلب الصنح والغفران من الزوجة التي
تآخنها .

ومما لاشك فيه أن اتهام برجسون في ميدان الفلسفة المعاصرة ، ليمثل
في تأكيديه على فكرة الاتصال ، اتصال الديومة ، أي الزمان الحقيقي النفسي
المتدفق ، الذي لا يدرك إلا بالعيان ، واستبعاده للزمان المكاني - كما يسميه -
لأنه زمان أجوف مجرد ، فما هو الا تجريد لتدفق الديومة وما التجريد الا
عملية ذهنية ، فالزمان المكاني والأحداث المتقطعة المنفصلة هي من نتاج الذهن
لكن هذا الاتصال لم يستطع - رغم دعواه - أن يحققه في مسألة العلم
والميتافيزيقا ، فتمت انفصال أو تقابل بينهما ، ولم يوفق برجسون في التغلب
عليه . ولئن كانت أقوال برجسون تنتهي الى تكوين فكرة مشرقة تعلو من
شأن الميتافيزيقا ، تقابلها فكرة قاتمة تحط من قيمة العلم ، مما يعد دافعا
عن الميتافيزيقا ضد العلم ، فان ذلك لا ينبغي النظر اليه على أنه في صالح
الميتافيزيقا ، لأنه يجعلها أشبه ما تكون بتجارب الصوفية الذين يعتمدون
على أخواتهم فحسب ، أو الذين يتلقون معارفهم من عل ، نتيجة نور يقذفه
الله في القلب (٥٨) .

(٥٨) وهذا لا يمنعنا من القول بأن الصوفية الحقيقيين الأصلاء ينادون
بالتفكر ، أي اعمال العقل والسير حسب قواعده ، تمهيدا للحصول على المعرفة
الدنية ، فان النفس - كما قال الغزالي - اذا تعلمت وارتاضت بالعلم تم
تفكرت في معلوماتها بشروط التفكير ينفث عليها باب الغيب . « وأن المعرفة
الدنية لا تنبثق عند الانسان الا بتحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الأوفر من
أكثرها ، (الرسالة الدنية من الجوهر الغوالي للغزالي ، طبعة الكردي ١٩٣٤ .
ص ٤٠) .

في النقطتين السابقتين تكلمنا أولا عن الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله ، رأينا أن المناطقة الوضعيين يرون أن ثمت تنافرا بين الميتافيزيقا بوصفها أتولا فارغة من المعنى ، والعلم بوصفه قضايا ذات معنى . وبناء على هذه التفرقة نادوا باستبعاد الميتافيزيقا من أجل أن تتقدم المعرفة العلمية دون ما عائق يقف في طريقها . لكن بوير أخذ عليهم القول باستبعاد الميتافيزيقا من أجل العلم نفسه ، لأننا تمده بالفروض أو ما يسميه بالتخمينات . فحتى لد كانت الميتافيزيقا خراطة كما يزعمون ، فانها ضرورية للعلم ، فالخرافات أول العلم . فالخرافة نظرية لم تثبت ، والعلم خرافات ثبتت أصولها ، وأطردت نتائجها الى حد ما .

وعرضنا ثانيا موقف برجسون ، فرأيناه يسلم بالتناغر القائم بين الميتافيزيقا ولعلم ، ففرق بينهما من حيث المنهج الذي يستخدمه كل منهما . وهو وإن لم يستبعد العلم ، فانه قد حط من قيمته ، وأعلى من شأن الميتافيزيقا . فضلا عن أن حرارة دفاعه عن الميتافيزيقا ، جاء دفاعا على حساب الميتافيزيقا الحقبة نفسها ، التي تتكامل مع العلم ولا تنفصل عنه .

أما في هذه النقطة الثالثة فنحن مقدمون على موقف آخر مختلف عن الموقفين السابقين ، انه موقف ماركس (٥٦) . والذي مؤداه ان الميتافيزيقا والعلم يجب استبعادهما معاً ، من أجل الحفاظ على سلامة الانسان والحيلولة دون استلابه (اغترابه) .

(١) ان موقف ماركس هو موقفاً الماركسيين المعاصرين ، وخاصة في مسألة استبعاد الميتافيزيقا ، ان كانوا لا يتناقشون ولا يتراضون أصلا لموقفه من العلم . ولذلك فنحن نعرض موقفه رغم أنه لا يند معاصرا ، لكن آراءه يرددها الماركسيون المعاصرون . وعلى هذا رأينا أن عرض رأيه هو أجدى من عرض آرائهم . ولعل لوفيفر اكبر مثل أعلى ذلك في مؤلفه الأخير .
Lefebvre, Métaphilosophie, éd. de Minuit, 1956.

أن يستبعد ماركس الميٹاغيزيقا أمر ليس بالمستغرب عند الماركسيين أو غيرهم من المعارضين لهم . لكن أن يستبعد العلم ، فهذا هو الأمر العجيب الذى يفجأ الماركسيين قبل معارضيتهم ، ذلك أن الماركسيين يدعون أنهم وحدهم العلميون والمدافعون عن النزعة العلمية الحقيقية ، فإذا ما سمعوا أن فى أقوال زعيمهم ما يدين العلم ، فتلك بالنسبة لهم مفاجأة يهتمون من يكشفها بالمراجعة أو المروق عن تعاليم العلم ، ان كان من زمريهم ، وبالجمل أو التحيز ، ان لم يكن ممن يلفون لغيرهم . والحق أن ماركس . كما قال هو نفسه عن نفسه - ليس ماركسيا ، ففى مؤلفاته - وبخاصة « المخطوطات الاقتصادية والفلسفية » - عناصر وجودية عديدة ، تتمثل بوضوح فى اعتماده السديد بمشكلة استلاب أو اختراب الانسان ، فالعلم عنده مثل الميٹاغيزيقا أو الدين ، عالم فكرى مجرد ، يبتعد به وفيه الانسان عن واقعة ، فيغترب ويستلب .

ان تصور ماركس للعلم ، مثله مثل تصور هيدجر له ، تصور لا انساني ، فمقصد العلم عند ماركس هو استغلال العالم تكنولوجيا ، وهو عند هيدجر الاستيلاء على العالم تكنولوجيا (١٠) *technische Weltbemachtung* فشمت توحيد بين العلم والتكنولوجيا عندهما . يقول هيدجر : « يبدو ان مفكرى العصر الحاضر يجاهدون فى سبيل أن يجدوا لمنجزات التكنولوجيا الحديثة والعلم الحديث الذى يتوحد معها (هكذا) ، تصورا للتاريخ على ضوءه يمكن لحالة العالم التى تنشأ عن هذه المنجزات أن تعقل وأن تدرك . لكن ، حتى لو أمكن ذلك ، فان التكنولوجيا الحديثة والعلم الذى ينتمى اليها ، لا يوازن كل منهما مجهولا فى ماهيته الأساسية (١١) فى هذه العبارة وفى غيرها من عبارات الفلاسفة الوجوديين بعامة ، نجد أن كلمة « علم » اسم يدل على

Wein, Hermann, In Defence of the Humanism of science, in Leclerc (ed.), *The Relevance of Whitehead*, London, Allen Unwin, 1961, p. 289.

Ibid., p. 290.

(٦١)

كارثة تهدد البشرية ، فالعلم عند هيدجر هو « نسيان الوجود »
Seinsvergessenheit ، فالعلم في نظره يجعل الإنسان الحدس ،
ينحرف عن الوجود ، بعيدا عنه ، ناسيا اياه .

ان جوهر فلسفة ماركس يتمثل في فكرة استلاب الانسان ، وعى فكرة
أخذها عن فويرباخ الذي أخذها بدوره عن هيجل . ولقد كانت هذه الفكرة
مقتولة رئيسية في نظرية فويرباخ في الدين ، فليس الله - في رأيه - هو الذي
خلق الانسان ، وانما الانسان هو الذي خلق الله ، وذلك بأن اسقط وخلع أفضل
ما فيه من صفات ، خارج ذاته ، وتخيله موجودا آخر أطلق عليه اسم الله .
يقول : ان عبودية الانسان تكمن في أنه خلغ أفضل ما فيه من صفات وأستغنيا
على موضوع أو روح غريبة عنه أطلق عليها اسم الآلهية (٦٢) . وذعب
الى أن الانسان قد عاش في التاريخ حياة دينية ، وأن ماهية الدين (أو ماهية
المسيحية التي اتخذها نموذجا لكل دين) ما هي الا استلاب الانسان ، أو
بعبارة أخرى ، ان الانسان ليقترب ويستلب في الدين ويتمزق وعيه أو ضميره .
لذلك ، رأى فويرباخ أن قهر الاستلاب والقضاء عليه لا يكون الا بنقد الفلسفة
للدن ، عن طريق استئصال العناصر الأسطورية التي تكمن في الأديان ، وعن
طريق تحقيق الانسان بوصفه كلا عينيا واقعيا ، وبالتوفيق بين الفرد
والانسانية بوصفها كلية مجردة . بيد أن ماركس تجاوز فويرباخ ، وذهب
الى أبعد منه فقال أن الاستلاب الديني ما هو الا تدبير عن استلاب عيني
واقعي ، وهو ذلك الذي يقوم في ميدان الحياة الاقتصادية للانسان ، ففي
« الاقتصاد السياسي والفلسفة » يقول ماركس : ان الاستلاب الديني بما
هو كذلك ، لا يكون الا في نطاق الوعي ، الا في باطن الانسان . اما الاستلاب
الاقتصادي فهو استلاب الحياة الواقعية (٦٢) . وقوام الاستلاب الاقتصادي

Feuerbach, *Essence of Christianity*, Harper boos, (٦٢)

N.Y. 1957, p. 30.

Marx, *Economie politique et philosophie, Oeuvres phi-* (٦٣)

losophiques, t. VI, Editions A. Costes 1937, pp. 24-5.

(EP)

gky pmf KFI Gad,,Hu S,0mSTs:mf

يَتَمَثَّلُ فِي أَنَّ الْعَامِلَ سَلَبَ مِنْ نَتَاجِ عَمَلِهِ ، فَأَصْبَحَ عَمَلُهُ غَرِيْبًا عَنْهُ ، يَسِيْطِرُ عَلَيْهِ وَهُوَ خَالِقُهُ . وَبِئَاجَلِي الْاِسْتَلَابِ الْاِقْتِصَادِي بِالْمَلَكِيَةِ الْخَاصَةِ لَوْسَائِلِ الْاِنْتِاجِ وَالْعَمَلِ ، الَّتِي سَلَبَتْ مِنْ الْعَامِلِ وَعَزَلَتْ عَنْهُ .

وَإِذَا كَانَ أَسَاسُ الْاِسْتَلَابِ الدِّينِي يَقُومُ فِي الْاِسْتَلَابِ الْاِقْتِصَادِي ، فَنَعْنِدُنْذُ لَنْ يَكُونَ الدِّينُ هُوَ الصُّوْرَةُ الْوَحِيْدَةُ لِلْاِسْتَلَابِ الرُّوْحِي ، وَإِنْ تَكُونَ لِلْفَلَسَفَةِ هِيَ الْوَسِيْلَةُ لِلْقَضَاءِ عَلَى الْاِسْتَلَابِ الدِّينِي كَمَا ظَنَ غُوِيْرِبَاخُ ، بَلْ تَصْبِيحُ مَظْهَرًا أَوْ صُوْرَةً أُخْرَى تَقْتَضِي إِلَى جَانِبِ الدِّينِ وَالْفَنِّ وَالْفَلَسَفَةِ وَالسِّيَاسَةِ بِوَصْفِهَا مَظَاحِرَ تَعَكُّسِ الْاِسْتَلَابِ الْأَسَاسِي ، الَّذِي هُوَ أَصْلُهَا ، وَهُوَ الْاِسْتَلَابُ الْاِقْتِصَادِي .

وَهَذَا هُوَ مَنْطَلَقُنَا الَّذِي نَعَالِجُ ابْتِدَاءً مِنْهُ رَأْيَ مَارْكَسَ فِي مَسْأَلَةِ الْمِيْتَاْفِيْزِيْقَا وَالْعِلْمِ ، فَهَمَّا فِي نَظَرِهِ صَوْرَتَانِ مِنْ صُوْرِ الْبِنَاءِ الْأَعْلَى الَّذِي يَعْكُسُ الْحَيَاةَ الْاِقْتِصَادِيَةَ الْوَاقِعِيَّةَ الَّتِي هِيَ فِي غَايَةِ الْاِسْتَلَابِ . اِنْهَمَا — بِعِبَارَةٍ أُخْرَى — صَوْرَتَانِ مِنْ صُوْرِ الْاِسْتَلَابِ الْاِيْدِيُولُوْجِي لِلْاِنْسَانِ . وَلِذَلِكَ يِنَادِي مَارْكَسُ بِقَهْرِهِمَا وَاسْتِقْبَاعِهِمَا وَفِيْمَا يَلِي تَفْصِيْلَ لَذَلِكَ :

لَنْ الْفَلَسَفَةُ عِنْدَ مَارْكَسَ لَيْسَتْ شَيْئًا آخَرَ سِوَى الدِّينِ ، وَلَكِنْ بَعْدَ أَنْ أَعْمَلَ فِيهِ الْفَكْرَ وَطَوَّرَ بِالْفَكْرِ ، فَالْفَلَسَفَةُ ، أَيْ الْمِيْتَاْفِيْزِيْقَا ، مَا هِيَ إِلَّا اِمْتِدَادُ أَوْ تَقْوِيْجُ أَوْ مَذْهَبُ لَجْمِيْعِ صُوْرِ الْاِسْتَلَابِ الْاِيْدِيُولُوْجِي ، مِنْ دِيْنٍ إِلَى فَنٍّ إِلَى سِيَاسَةٍ : « إِنْ الرُّوْحُ الْفَلَسَفِيَّةُ لَيْسَتْ شَيْئًا آخَرَ سِوَى رُوحِ الْعَالَمِ الْمُسْتَلَبِ ، مَفْكَرَةٌ فِي دَاخِلِ الْاِسْتَلَابِ ذَاتِهِ ، أَعْنَى مَدْرَكَةٌ لِنَفْسِهَا عَلَى نَحْوِ مَجْرَدِ ، (٦٤) . وَالْفَكْرُ الْمِيْتَاْفِيْزِيْقِي الْمَجْرَدُ يَتَقَابَلُ وَيَتَعَارِضُ مَعَ الْوَاقِعِ الْحَسُوسِ وَالْوَاقِعِي . وَلِئِنْ كَانَ هُوَ نَفْسُهُ وَلِيْدُ تَقَابَلَاتٍ مَادِيَّةٍ ، فَانْهُ يُوْلَدُ بِذَوْرِهِ تَقَابَلَاتٌ مَثَالِيَّةٌ ، تَكُونُ مَوَادًا لِفَكْرِهِ . وَمِنْ ثَمَّ تَفْشَى التَّقَابَلَاتُ oppositions الْوَهْمِيَّةُ بَيْنَ الشَّيْءِ فِي ذَاتِهِ وَالشَّيْءِ لِدَاثِهِ ، أَوْ بَيْنَ التَّارِيْخِ وَالطَّبِيْعَةِ ، الْخ . . الْخ . وَمَعَ

ذلك ، فإن عملية تخارج الفكر أو تخرجه *l'extériorisation de la pensée* لانكف عن التعبير - دون أن تدري - عن التخارج الواقعى للفاعلية الانسانية المستلبة . وهذا الفكر المستلب يعمل من استلاب الخساط الانسانى العلمى ، وهو لا ينظر اليه فى واقعه الحقيقى . فوجهات النظر التى من خلالها ينظر الفيلسوف أو الميتافيزيقى الى العالم ، تعوقه عن رؤية الوقائع التى تجلب كل المشاكل الميتافيزيقية العميقة .

والوجود النوعى للانسان - بعيدا عن أن يثبت ويتأكد فى عالم الفكر - يسلب فى هذا الشعور الصوفى الذى ينعش وييث الحياة فى الفكر التأملى ومنطقه الصورى المجرى . ان عالم الفكر عالم مستلب ويسبب الاستلاب ، لأنه فى جوهره هو الشطر الايديولوجى للعالم الواقعى ، الذى هو عالم مستلب ماديا وفعليا . والفكر الفلاسفى أو الميتافيزيقى يلجأ الى استخدام العيان أو العقل وسيلة للهرب من عالم الواقع الذى نمأ منه . يقول ماركس : « ان الشعور الصوفى ، هذا الشعور الذى يدفع فلاسفة الفكر امجرد الى العيان ، ليو المازل *l'ennui* أو الحنين الى المضمون . والانسان المستلب أو المغترب عن ذاته هو أيضا الفكر المسلوب من وجوده ، أعنى الوجود الطبيعى والانسانى . ومن ثم تكون أفكاره متعلقة بأشياء ثابتة ساكنة تقوم خارج الطبيعة والانسان (٦٥) » من هذا نتبين أن ماركس يأخذ على الفكر الفلاسفى مشنؤه الصوفى والدينى ، بوصفه مجاوزا للطبيعة (أى ميتافيزيقى ، بالمعنى الحرفى للكلمة) ، وبوصفه لا انسانياً ومضادا للانسان .

ان سيادة الفكر المجرى تعبر عن سيادة أولئك الذين يحتكرون وسائل الإنتاج ، فالفلسفة أو الميتافيزيقا ، رغم كونها مجردة ، فانها لاتكف عن أن تكون مرتبطة بالواقع ، ذلك أن الطبقة السائدة ، الطبقة التى تخلق الايديولوجيا ، لتستخدم الميتافيزيقا سلاحا تستعين به فى تخدير أذهان الناس ، أو الطبقة الخاضعة . والميتافيزيقا عبادة عن عالم من الأنكاز

Ibid., p. 91.

المجردة العامة ، عدو للحياة العينية والواقعية • فالفرد لم يعد يعيش وجوده الانساني بما هو كذلك ، وانما يمثله بوصفه وجودا فلسفيا أو ميتافيزيقيا • والفرد لا يستطيع - من جهة أخرى - أن يظهر ويكشف حيثه على نحو عيني الا في حال تناقضها التام مع الفكر المجرد • والفيلسوف يصنع نفسه - هو نفسه صورة مجردة للانسان المستلب - معيارا للعالم المستلب - وعلى هذا ، فكل تاريخ التخارج المسلب ، وكل استرداد reprise لهذا التخارج المستلب ان هو الا تاريخ انتاج الفكر المجرد ، أى الفكر المطلق أو المنطقي أو التأملى ، (٦٦) •

الانسان ، هذا الموجود الطبيعي والانساني ، يعيش وينتج في مجتمع • والطبيعة اذا اخذناها بمعنى مجرد ، الطبيعة في ذاتها ، ليست شيئا بالنسبة للانسان • فلا فلسفة الطبيعة ، الطبيعة الخارجة عن الانسان والمستقلة - عن فاعليته ومهارته ، ولا فلسفة التاريخ والانسان ، التي تجهل الحاجات الطبيعية - لكنها انسانية - للناس ، ولا المنطق الفلسفي أو الديالكتيك المجرد ، حيث ينفصل الفكر عما يفكر فيه - كل هذه الفلسفات لا تأخذ في حسابها الموقف الآسائى ، الا هو موقف الفاعلية المحسوسة للأفراد الأحياء ، القوى التي تبني وتحول العالم المحسوس • فالانسان يجد نفسه دائما أمام - أو قائما في - طبيعة تاريخية ، أو تاريخ طبيعي • ان هذه الحقيقة الأساسية ، الطبيعية والتاريخية والاجتماعية والانسانية ، هي التي يهملها الفكر الفلسفي بوصفه ميتافيزيقيا مستلبة • فالايديولوجى أو الفيلسوف أو الروحانى (مثل هيجل) أو المادى (مثل فويرباخ) لا يدرك أن العالم المحسوس الذى يحيط به ما هو بالشئ المعطى مباشرة من أبدية علوية (الله) ، وانما هو نتاج الصناعة والدولة بوصفها اجتماعية ، هي - في كل عصر تاريخي - نتيجة أو نتاج فاعلية سلسلة الأجيال المتعاقبة ، كل جيل منها يرتفع فوق أكتاف الجيل السابق ، الذى طور للصناعة والتجارة ، ونسكل

لتنظيم الاجتماعى وعده حسب الحاجات المعدلة . بل حتى موضوعات ، اليقين المحسوس ، *certitude sensible* ، والتي بلغت غاية البساطة ، لا تعطى له الا عن طريق التطور الاجتماعى والصناعة والعلاقات التجارية» (٦٧) وما من شك فى أن هنا طبيعة سابقة على التاريخ ، على التاريخ الطبيعى للانسان . ومع هذا ، فالانسان لم يكن أبدا مجعولا لهذه الطبيعة ، طالما أنه لم يقابل ولم يجابه الا الطبيعة التى تتكشف أو تتجلى خلال تاريخه انفعالي . فلا فكر الانسان ولا تطبيقه الفعلى العملى ، واجه هذه الطبيعة المتميزة عن الانسان . ويقرر ماركس : « أنه لاشك أن أسبقية الطبيعة الخارجة تستمر فى البقاء » (٦٨) . ومع ذلك ، فان هذه الطبيعة لاتهم الانسان ، فالطبيعة بهذا المعنى ، أى الطبيعة السابقة على التاريخ الانسانى ، لا وجود لها ولا معنى لها (٦٩) . نكتب هنا أن ماركس لايهتم بالطبيعة بالمعنى الكونى ، أى « الفوسيس » باصطلاح الفلاسفة السابقين على مشقراط ، أو بمعنى المحيط الذى يلف الانسان ويشمله ، وانما يهتم بعملية تحويل الطبيعة الى تاريخ فنزعت الطبيعة الانسانية لا تعنى الا تجريد الطبيعة من طبيعتها *dénaturalisation de la nature* أى سلب العناصر الطبيعية ، أى - بعبارة أخرى - تانييس الطبيعة . وهذا لا يتم الا بالعمل *Praxis* الذى يهتدف الى اشباع الحاجات الطبيعية ان . الطبيعة بمعنى « الفوسيس » لا وجود لها عند ماركس ، فالفاعلية المحسوسة للانسان حلت محل « الفوسيس » الهرقراطية التى تحكم الكل .

يترتب على ذلك أن كل فلسفة للطبيعة ، سواء كانت مجردة أو عيانية ، مثالية أو مادية ، أسطورية أو لاهوتية ، تظل مغتربة عن التطبيق العملى للبشر ، ذلك أنها تميز « الطبيعة السابقة على التاريخ الانسانى » .

Mex. Idéologie Allemande. op. cit., t. VII. p. 161

(٦٧)

نصفنير اليه -

Ibid., p. 163.

(٦٨)

Ibid., p. 161.

(٦٩)

وكذلك الأمر بالنسبة لكل فلسفة للتاريخ والانسان ، تطورت ونشأت عن طريق الروح الفلسفية ، فهي ليست أقل استلابا من فلسفة الطبيعة . انها لاتدرك المحرك الحقيقي للتطور التاريخي للانسانيه ، وتتجاهل الحاجات المادية والاستلاب الواقعي الموجودات الانسانية . ففلسفة التاريخ لا تنطلق ابتداء من فروض سابقة واقعية ، فهي لاتعترف - مثلا - بأن في مقدور الانسان أن يغير بفعله ما هو طبيعي وأن يحوله الى شيء انساني . والفروض السابقة عند ماركس هي البشر لا بوصفهم كائنات مثالية ثابتة ، ساكنة وانما بوصفهم « بنى آدميين » يمارسون فأعليتهم الواقعية العينية والتي يصنعون بها تاريخهم . وعندما يتم ذلك ، ان يكون التاريخ عندئذ مجموع وقائع ميتة كما يذهب التجريبيون ، ولا مجموع موضوعات متخيلة كما هو الحال عند المثاليين (٧٠) . ان المصدر التاريخي ما هو الا تطور للاستلاب ، والبشر لا يفعلون شيئا سوى أن يتخارجوا في العمل التطبيقي والاجتماعي لذلك ، يتضح أن التناول النظري - تجريبيا كان أو عقليا أو ماديا أو روحيا - لهذه العملية تناول ايديولوجي ومستلب من الناحية الفلسفية .

والمنطق أيضا ، مثله فلسفة الطبيعة وفلسفة التاريخ ، لايقبل عنهما استلابا . « فالمنطق - مال الروح (أى العملة التي تستخدم في ميدان الفكر) ، والقيمة التأملية المثالية للانسان والطبيعة - لم يعد مكتثرا أبدا بكن تحديد أو تعيين واقعي ، ولذلك فهو غير واقعي » (٧١) انه فكر مجرد ، نظراً لما يقوم به من تجريد للطبيعة والانسان الواقعيين . والفكر الفلسفي بوصفه منطقاً صوريا مجردا ، يميمت ويثبت حركة الفكر في داخل أى نظام من النظم . فيعوقه عن الحركة الواقعية والعينية فالمنطق يجمد عمليتي السلب والتناقض ، ولا يقدم أبدا للسلب أساسا فعليا . ذلك لأنه يضع السلب في مجال الفكرة أو التصور أو الروح أو الوعي أو الفكر . لذلك ، نجد ماركس يأخذ على

.Ibid., pp. 158-9.

(٧٠)

.E p, 48.

(٧١)

الفلاسفة السابقين على هيجل وعلى من جاءوا بعده أيضا ، أنهم ظلوا
محصورين داخل عالم « المنطق » ، وحتى لو دخلوا معه في حرب تهدف إلى
القضاء عليه ، فإنهم ليستخدمون أسلحته الخاصة به . فهو - مثلا ينقد
الناقد الايديولوجي باور Bauer ويأخذ عليه أنه ظل على مستوى النقد
النظري والايديولوجي ، بدلا من أن يتجاوزوه وينتقل إلى النقد المادى ،
الفعلى والفعال (٧٢) وينتهى ماركس إلى القول بضرورة قهر المنطق الفلسفى
المجرد ، بمحاولة الزج به إلى معمعة العمل ، فكل مشكلة فلسفية عميقة
تتوّد إلى واقعة تجريبية أو إلى مجموعة من الحقائق الواقعية ، ولا يمكن
للمعرفة أو الفكر المنطقى أن يصل إلى حل لهذه المشكلة ، ذلك أن « حلّ الألفاظ
النظرية هو - فى رأى ماركس - مهمة التطبيق العملى ، والتطبيق الحقيقى
هو شرط النظرية للواقعية والايجابية » (٧٣) .

والميتافيزيقا عند ماركس تاج هذه الفلسفات المجردة ، وأحقها بالقهر
والاستبعاد ، لتناقضها وتقابلها الشديد مع الواقع . إن الميتافيزيقا - التى
تدعى أنها انطولوجيا (أى علم الوجود) - لم تفحص أبدا معنى وجود
الموجود فى مجموعه . فالميتافيزيقا سواء كانت روحية أو مادية ، بقيت - منذ
أفلاطون إلى هيجل - مجردة ومأخوذة بالأسرار التأملية . والنزعة الثنائية
(أو الثنوية) تلقى بظلالها على الميتافيزيقا كلها ، فالفكر الميتافيزيقى يخلط
المجرد بالواقعى . أنه ليأخذ المجرد على أنه هو الواقعى ، ويترجم الواقعى
على نحو مجرد . ويذهب ماركس إلى أنه ليس ثمت حقيقة انطولوجية
وليست هناك أجابة تجاوز أفق الفاعلية الانسانية المحسوسة للتطبيقية ،
فلك أن سؤال الوجود سؤال لا معنى له ، فكل ما يتجاوز التجربة المحسوسة
والمعينية يستلزم بأن يصير مجردا ، يقول ماركس : « ان النزعة الروحية
المجردة ، نزعة مادية مجردة ، والنزعة المادية المجردة ، هى النزعة

Ibid., pp. 42-3.

Ibid., p. 63.

(٧٢)

(٧٣)

الروحية المجرّد للمادة » (٧٤) • فأساس كل ما هو موجود ، أو الأصل الأول والأول لكل ما هو موجود ، لايجوز ادراكه بوصفه رؤحا أو بوصفه مادة ، ذلك أن الفزعيتين : الروحية والمادة ماهما الا تجريدان ، طالما أنهما نظريتان وليست هناك مشكلة أساسية تتعلق بما يسبق ويؤسس أو يسبب الفاعلية الانسانية والواقعية والمادية • فنزعة ماركس المادية ان هي الا تطهيق عملي ، وهو يدين - باسم هذه « المادية » - كل فلسفة ويستبعدا لكونها تأملية مجردة • والميتافيزيقا لم تتصور ابدا العالم بوصفه مادة العمل الانساني ، أو بوصفه تاريخا انسانيا للطبيعة ، ومن ثم فالميتافيزيقا تخون - أو هي ضد - الطبيعة والانسان والتاريخ •

ويذهب ماركس الى ان المفكرين ، فلاسفة وأصحاب نظريات ، ميتافيزيقيين وأصحاب ايديولوجيات ، المتخصصين في صنع الأفكار العامة والشاملة ، هم جميعا « ابطال » هذا النوع من الاستلاب ، الاستلاب الايديولوجي • فهم يقدمون أنفسهم كما لو كانوا معانير للعالم ، ويتخيلون أنهم كائنات فذة أنتاجها التاريخ • جيد أن استلابهم يتمثل في الحقيقة التالية : أنهم يعبرون عن أفكار الطبقات السائدة ويفذهبون • ورغم أن بناءاتهم التأملية مشروطة بالحقائق المادية ، فانهم لا يقدرون على صياغة مصير التطبيق العملي صياغة صحيحة • وجميع هؤلاء المتخصصين في العمل الروحي لايقومون بشيء سوى أن يعكسوا تقسيم العمل واستلاب التكنولوجيا • لذلك ، نجد ماركس يقوض بناء الميتافيزيقا أو الفلسفة أو الفكر التأملية العامة ، ولا يعده بناء أساسيا أو محيطا ، ويهاجمة بوصفه بناء أعلى superstructure ان ماركس لا ينظر الى الميتافيزيقا أو الفلسفة على أنها قوة تاريخية ، ويقودها للمثول امام محكمة الفعل المنتج المغير والمادى ، فان الفلسفة لتمدت تحت ضوئ التكنولوجيا • ولقد أصبحت مهمات الفلسفة مهمات العمل التاريخي • ثم يرى ماركس أن على الفلسفة

Marx. critique de, la philosophie de l'Etat de Hegel (٧٤)
op. cit., t. VI, p. 183.

ان تقوم بخطوة أخيرة : أن تكشف الاستلاب ، وأن تفتح وتمهد الطريق لتطور القدرة الانتاجية تطورا كاملا شاملا ، وأن تقير نفسها بأن تتحقق ، أى ان تتحول من النظر الى العمل • يقول : « وعلى هذا ، فبمجرد زوال ما وراء الحقيقة l'au-delà de la vérité تكون مهمة التاريخ هي أن يقيم وأن يؤسس الحقيقة الأرضية la vérité terrestre وبمجرد ان تتكشف الصورة المقدسة لاستلاب الانسان وأغترابه عن ذاته ، تصبح المهمة الأولى للفلسفة التي هي في خدمة التاريخ ، هي أن تكشف هذا الاستلاب أو الاغتراب عن الذات في صورة الدنيوية المنسية • وعلى هذا ، يتحول نقد السماء الى نقد الأرض ، ونقد الدين الى نقد القانون ، ونقد اللاهوت الى نقد السياسة (٧٥) »

بذلك ، تأخذ فلسفة ماركس على عاتقها مهمة نقد جميع أنواع الاستلاب أولا ، ومهمة قهر الفلسفة واستبعادها في النهاية • وقهر الفلسفة أو الميتافيزيقا يجب أن يعنى في نفس الوقت تحقق الفلسفة أو الميتافيزيقا فبتحقيقها تقهر الفلسفة نفسها وتجاوز نفسها • والفلسفة التجريبية ينادون بسلب الفلسفة واستبعادها ، ويريد الفلاسفة أصحاب النظريات المجردة ، للفلسفة أن تتحقق • لكن التجريبيين يرون إمكان استبعاد الفلسفة دون أن تتحقق ، وأصحاب النظريات المجردة يرون استحالة قهر الفلسفة • أما سلب الفلسفة عند ماركس فمعناه هو « سلب الفلسفة بما هي فلسفة » (٧٦) •

وينقد ماركس الفلسفة الألمانية بعامة ، وفلسفة هيغل والهيليجين خاصة ، لأنها نموذج لهذه « الفلسفة بما هي فلسفة » ، أى الفلسفة النظرية المجردة ، التي تعمل على استلاب الانسان الواقعي ، فيقول ان الفلسفة الألمانية لم تتطور الا بفضل عدم تطور التاريخ الألماني • فالألمان فقراء في الأعمال أغنياء في الأفكار • « ومثلما عاشت الشعوب القديمة ما قبل تاريخها

Cité par Axelos. K., Marx : Penseur de la Technique. (٧٥)

Paris, Editions de Minuit, 1963, p. 183.

Ibid.

(٧٦)

leur préhistoire في عالم الخيال في الميثولوجيا ، نعش نحن معشر الألمان تاريخنا اللاحق notre post-histoire في عالم الفكر ، في الفلسفة . فنحن المعاصرون الفلاسفة للعصر الحاضر ، دون أن نكون المعاصرين التاريخيين له . ان الفلسفة الألمانية هي الامتداد المثالي للتاريخ الألماني « (٧٧) .

وهيجل هو الفيلسوف الألماني الذي حاول بالفكر الفلسفي أن يحرك ويتناول الحقيقة التاريخية في مجموعها . فلقد تتبع - منطقيا وتاريخيا - المنشأ المثالي لجميع الأفكار الفلسفية ، ولخصها وجمعها في تأريخه للفلسفة ، روح التاريخ العام ، ومن ثم ألقت تلك الأفكار الفلسفية كلا ، وهذا العالم الفلسفي المستلب أو المغترب يتطلب الآن النقد ، ذلك ان فلسفة التاريخ عند هيجل تتفق أو تتطابق - فيما يقول ماركس - مع تأريخ الفلسفة ، ومن ثم يصبح العالم هو الفكر . ولذلك ، ينقد ماركس « أستاذه هيجل نقدا شديدا تدفعه عاطفة مضادة للفلسفة . ولم يكن هذا الهجوم باسم حب الحكمة (الفيلوسوفيا) أو باسم حقيقة الكلمة (اللوغوس) ، وانما باسم ارادة تحقيق العمل (البراكس) ، وباسم التطبيق المنتصر للواقع . ولعن أهم تهمة وجهها ماركس الى هيجل هي اتهامه باعتناق أوهام التأمل الميتافيزيقي ، وبنشر الفكر الصوفي والمجرد ، واتهمه أيضا بأنه لم يستخدم الا نقدا ظاهرا أو نزعة وضعية زائفة . وباختصار ، ان ماركس يأخذ على هيجل أن فلسفته تبرير لما هو موجود وواقعي . فهي تزعم أن الواقعي هو المعقول ، والمعقول هو للواقعي . وهذا النقدي يؤدي الى نقد آخر هو أن هيجل - فنظر ماركس - لم يكتشف المحرك أو السر في حركة التاريخ العام للانسانية ، أي تطور القوى الانتاجية الواقعية ، حركة التكنولوجيا ، « انه لم يكتشف الا التعبير المجرد والمنطقي والتأملي لحركة التاريخ الذي لم يعد بعد تاريخا واقعا للانسان بما هو ذات مفترضة افتراضا سابقا ، أي مسلما بها ، وانما هو تاريخ لأصل الانسان فحسب » (٧٨) .

Ibid., p. 184.

(٧٧).

E P, p. 46.

(٧٨).

ان فلسفة هيجل الأنطولوجية او ميتافيزيقاه تؤدى الى ملكوت الروح (الالهية) والمطلق ، تؤدى الى حقيقة الفكرة • والروح تولد التصور وفكرة الفكر (المنطق) ، وتصبح الروح غريبة عن نفسها ، فتعترب في الطبيعة (فلسفة الطبيعة) ثم تعود الروح الى نفسها عبر القانون والأخلاق والفن والدين والفلسفة خلال التاريخ العام للانسانية (فنومنولوجيا الروح وفلسفة التاريخ) ، فتعى وتترك نفسها وعمليتها أو سيرتها ، وفي النهاية تحقق تجاوز الفلسفة لحساب المعرفة المطلقة • ولقد وحد هيجل بين الشيء والفكر، بين الذاتى والموضوعى ، بين الواقعى والمثالى • ولخص ماركس فلسفة هيجل كلها بقوله : « المطلق هو الروح : هذا هو أعلى تعريف للمطلق » ، (٧٩) • لكن ماركس ينقد هيجل باسم تحرير عمل الانسان تحريرا كاملا ، وباسم فكر يهدى ويرشد الى الفعل • فبذلك يتم قهر الميتافيزيقا المستلبة أو المغترية، التى تكون ميتافيزيقا هيجل نموذجا لها ، والتى تقتسب في استلاب الانسان أيضا ، يفصله عن واقعه العينى :-

ويرى ماركس أن الميتافيزيقا ليست وحدها هى المستلبة ، بل العلم كذلك ، لا يقل استلابا عنها • فالفاعلية العلمية لا تؤلف عملية مستقلة ذات منطق داخلى خاص بها ، ذلك ان صيرورة الفاعلية المنتجة هى التى تحدد تاريخ المعرفة والفاعلية العلمية ، اذ أنه ليس ثمت تاريخ للعلم الذى نظره اليه أنه مستقل عن الفاعلية الانتاجية المادية • بل ان مادة الفاعلية العلمية نفسها تعطى للعامل العلمى على أنها نتاج اجتماعى ، ولم يتم ذلك الا بفضل التكنولوجيا • واذا كانت تكنولوجيا كل مجتمع مستلبة حتى الآن ، فكيف يكون العلم غير مستلب هو الآخر ؟ (٨٠) :-

وأثناء كفاح الموجودات الانسانية ضد الطبيعة من أجل ان يستغلوا

Ibid., p. 95.

(٧٩)

LA, p. 163.

٢٧٣

(م ١٨ — الميتافيزيقا)

خياراتها في اشباع حاجاتهم الضرورية ، كونوا علوم الطبيعة ، وأثناء صنعهم لتاريخهم ، انشأوا علم التاريخ ، وعبروا عن علاقاتهم الاقتصادية في علم الاقتصاد السياسي . والعلاقات التطبيقية التي تربط وتقابل بين الموجودات الانسانية والطبيعية وبين بعضهم البعض ، تقوم - من الناحية المادية - في أساس كل نظرية علمية . لكن ، بما أن هذه العلاقات مستلبة ، فإن تعبيرها النظري والعلمي يكون مستلبا بالتالى . فليس ثمت علم لا مستلب لحقيقة او واقع مستلب .

والعلوم تكون أكثر استلاباً إذا ما نشأت وتطورت داخل تقسيم العمل ، . ذلك لأن التقسيم المستلب للعمل الاجتماعى الذى يحدد - على نحو عام وتبعاً لاعتبارات معينة - أعمال العلم ، هو نفسه مقسم . فنحن نستطيع ان نلاحظ أن العمال المثقفين ، أعضاء الطبقة السائدة - وهم وحدهم الذين يحتكرون العلم - تقسم فيما بينهم أوجه النشاط العلمى وهذه التقسيمات والتجزئات للعمل العلمى تحول بينهم وبين التواصل الحى الفعلى المثمر . وعلى ميدان يفقد علاقته ببقية الميادين الأخرى ، التى هى بدورها منفصلة بعضها عن بعض . وما يصدق على المجال « الكلى » للاستلاب العلمى وكل مجالاته أو ميادينه الخاصة ، يصدق على جميع انواع الاستلاب : فخلالها جميعا يستلب الانسان ويفتت وجودة الكلى النوعى .

ان المعرفة العلمية والتقنيات العلمية المختلفة تتصور أو تتخيل أنها تؤلف ملكوتا خاصا ، وله قوانينه الخاصة . لكن مع هذا نجد أن ملكوت الاستلاب العلمى يظهر - فيما يقول ماركس - عن الاستلاب العام ، عن تقسيم العمل ومضالغ الطبقة السائدة . فضلا عن أن الفروع المتعددة لشجرة العلم تظل مفتقرة الى التواصل الواقعى بين بعضها والبعض . انها مقطوعة ومنفصلة عن المجموع أو الكلية الطبيعية والانسانية والتاريخية .

فالمعرفة العلمية لانزال - في رأى ماركس - مقسمة ومجزأة مفتقة ، وكل عالم متخصص ينظر الى علمه ومنهجه على أنهمأ وحدهما الحقيقة ،

وماعداهما باطل ، ولايهتم بعقد الصلة بين الحقيقة الجزئية الخاصة به والحقيقة الواقعية أو الواقع - وهو نفسه محدود - الذى ينتمى إليه .
والأفراد المعزولون الذين يعيشون فى مجتمع « ذرى » (أى مجتمع يأخذ بتقسيم الأعمال الى أجزاء بسيطة) ، لايقدرّون على الوصول الى تأسيس بناء العلم . ولاشك أن ثمت تقدما عمليا يحدث نتيجة التجاوز الجزئى للحواجز التى تفصل بين العلماء بعضهم والبعض ، لكن النتائج المترتبة على هذا التجاوز تظل مع ذلك نتائج هزيلة ، فهو يقول ما نصه . « انه فى علم التنجيم مثلا ، تبين لأناس مثلا أرجو Arago وهرشل Herschel وانكه Enke وبسلessel ضرورة تنظيم العمل فيما بينهم من أجل مشاهدات عامة مشتركة ، ولقد توصلوا - ابتداء من هذه اللحظة فقط - الى نتائج مقبولة . كما أنه يستحيل ، فى ميدان جغرافيا التاريخ historiographie على الانسان « الأوحى » (لعله يشير هنا اشارة ساخرة الى شترنر Stirner فى نظريته « الأوحى وملكيته ») أن يفعل شيئا فى هذا الميدان . ومنذ امد بعيد ، استطاع الفرنسيون أن يبرزوا ويتفوقوا فى هذا الميدان . على غيرهم من الشعوب . ومع ذلك ، فلا يزال من العلوم أن جميع هذه التنظيمات المبنية على التقسيم الحديث للعمل ، لم تفض بعد الا الى نتائج قاصرة للغاية ، ولا تمثل تقدما الا بالنسبة للنتائج القديمة المحدودة المعزولة » (٨١) .

إن العلوم لتزال مقسمة - فيما يقول ماركس - الى علوم الطبيعة والى علوم التاريخ الإنسانى . وهذا التقسيم يسبب الاستلاب وينشؤه ، لأن الانسان لم يجعل لبدأ لطبيعة غريبة عن التاريخ ، او لتاريخ مستق عن الطبيعة . وليس ثمت أساس للعلم وأساس آخر للحياة فانه الاستلاب هو الذى جاء بهذا التمزق والانفصال ، ومن ثم ترك العلم الأرض - التى يجب أن تكون هى أساسه - التى عليها يرتفع ، أى الفاعلية المحسوسة لبنى الإنسان ، « ذلك أن العلم - كما يقول - لا يكون علما واقعيا الا اذا بدأ من

Axelos, op. cit., p. 191.

(٨١)

المحسوس أو الحسى في صورته المزدوجة : من الوعى الحسى ومن الحاجة الحسية على السواء ، ومن ثم لا يكون واقعيا الا اذا اتخذ من الطبيعة منطلقا (٨٢) . وهذه الطبيعة ليست منفصلة عن التاريخ الانسانى - في الفعل المنشئ الخالق للمجتمع الانسانى - هي الطبيعة الواقعية للانسان ، وهي بذلك الطبيعة بما هي متحولة - ولو بصورة مستلبة - الى الطبيعة الحقيقية الانثروبولوجية (أى الانسانية) ، وذلك بواسطة الصناعة . ان للبيئة والتاريخ والانسان ثلاثة كيانات لا نفصل أبدا . ولا يجب أن يكون لها ثلاثة علوم منفصلة . فبالعمل المنتج يستطيع الانسان أن يواجه الطبيعة ، من أجل أن يحولها ويغيرها عبر التاريخ ، والصناعة - كما يقول - هي الصلة التاريخية الواقعية للطبيعة وبالتالي لعلوم الطبيعة بالانسان ، (٨٣) والتجريد العلمى ، سواء كان تجريدا ماديا أو تجريدا مثاليا ، لا يقوى على درك هذه العملية من التغير أو التحول التاريخى للطبيعة الذى يتم بفضل العمل وبفضل صناعة الانسان الحى فى المجتمع . ويترتب على ذلك أن يظل العلم المستلب علما لا طبيعيا ، ومضادا للتاريخ ، وغير انسانى . فالاستلاب العلمى يفترض أن هناك علوما للطبيعة من جهة وعلوما للتاريخ الانسانى من جهة أخرى ، وأن الواقع الفعلى وبناءات المعرفة منفصلان . وهذا الاستلاب العلمى ، هذا الجزء التكميلى للاستلاب الايديولوجى ، الذى لا يشبع الحاجات الحسية (طبيعية وانسانية) للانسان ، يعبر عن الاستلاب الواقعى للانسان .

ان العلوم بانفصال بعضها عن البعض الآخر ، وبانفصالها جميعا عن الكلية - التى هي طبيعية وتاريخية وانسانية - تفقد أيضا كل صلة فعلية مع التفكير الفلسفى . فالاستلاب الفلسفى ، الذى هو مذهب تأملية ومجردة للاستلاب العلمى ، يمتد فى الاستلاب العلمى الذى يكتفى بذاته ويستقل بدوره .

EP, p. 30.

(٨٢)

Ibid., p. 35.

(٨٣)

يقول ماركس : « ان العلوم الطبيعية نُسرت فأعلىة ضخمة هائلة ، واحتلكت مادة تتزايد وتكبر باستمرار . لكن الفلسفة تقال مع ذلك غريبة عنيا ، كما أن هذه العلوم نفسها تظل غريبة عن الفلسفة . ووحدهما الموقفة ليست الا وهما متخيلا ، فالارادة متوفرة ، لكن القدرة معدومة . وجغرافيا التاريخ نفسها لا تشير الى علم الطبيعة الا عرضا ، تشير اليه بوصفه لحظة من لحظات الثقافة ، ولا ننظر اليه الا من حيث النفع الذي يتولد عن اكتسافات معينة منزلة » (٨٤) .

يرى ماركس في التكنولوجيا او في الفاعلية التطبيقية المحسوسة ، محركا للتطور التاريخي للانسانية ولتغيير الطبيعة وتحريكها الى مادة للعمل الاجتماعي ، ويرى في التكنولوجيا الأشد تطورا ، أي في الصناعة التي تمهد لقهر استلاب الانسان ، تحريرا لفاعليته واشباعا لمجموع حاجاته الطبيعية والانسانية والاجتماعية . وهو بهذه الآراء يربط ويوحد بين التكنولوجيا الانتاجية للصناعة التي لا تقبل الانفصال عن التكنولوجيا العلمية . « فالعلوم الطبيعية البحتة نفسها لا تستمد في الحقيقة هونها وموادها الا بالتجارة والصناعة وبالفاعلية المحسوسة لبنى الانسان » (٨٥) .

اننا لانجد في الحقيقة عند ماركس نظرية متكاملة واضحة المعالم في العلم أو في علاقة العلم باليتافيزيقا أو الفلسفة فضلا عن أننا لا ينبغي أن ننظر الى استخدامهم الخاص لكلمة علم على أنه يدل على ما نغنيه نحن اليوم من هذه الكلمة . لكن الشيء الواضح عند ماركس في هذه المسألة هو أن العلم يمثل النقطة النهائية للمذهب للاستلاب ، فالاستلاب العلمي مثله مثل الاستلاب الأساسي للواقعي ، ومثل جميع أنواع الاستلاب الايديولوجي وصوره ، يفصل النظرية عن التطبيقي ، ويفصل في داخل النظرية العلمية بين المجالات

Ibid., p. 35.

IA, p. 163.

(٨٤)

(٨٥)

والمبادئ المختلفة بحواجز مصطنعة • والفاعلية العلمية المستقلة تفصل كذلك طبيعة التاريخ وعلم الحياة • وعندما ينادى ماركس بقهر العلم ، فانه يريد بذلك أن يخلص الانسان من هذا النوع من الاستلاب الذى يقوم على تقسيم العمل وعلى التكنولوجيا المستلبة ، والمنقذ من هذا الاستلاب العلمى وغيره من أنواع الاستلاب الأيديولوجى ، يتمثل فى الأخذ بالعمل والتطبيق ، عندهذا يصير العلم انسانيا بحق واقعيا بحق • وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة او الميتافيزيقا ، فلن تتحقق الا بقهرها بواسطة العمل الانسانى ، فذلك يسترد الانسان ذاته التى استلبت فى هذه العوالم الفكرية المجردة • والحق أن القضية الحادية عشرة من القضايا •• من « قضايا عن فويرباخ » تلخص موقف ماركس كله فهو يقول : « ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئا سوى أن فسروا العالم على أنحاء شتى ، بينما المهم هو تغيير العالم ، فبالعمل المغير تقهر الفلسفة والعلم على التسواء ، ويتحولان أو يهبطان من عالم المثل السماوى البجرد الى عالم الحياة الواقعية المحسوسة •

ان كل مالا يرتد الى المحسوس والتاريخى والواقعى ، محكم عليه عند ماركس بالاعدام والاستبعاد • بيد أنه يرى أن المفارق للمحسوس يجب أن يسترد - بعد اعدامه - بالعمل « الشامل » • لكن كيف يمكن استرداد القوى المفارقة للمحسوس بعد استبعادها ؟ وما قوام هذا الاسترداد ؟ أن الميتافيزيقا بأسرها تقوم على التمييز - والفرق - بين الفيزيائى وما وراءه • أو بين المحسوس وأساسه ، أو بين المادى والروحى ، أو بين الأشياء والافكار • واستبعاد هذا التمييز معناه هدم الميتافيزيقا وقضاء على قوتها •

لكن ، هن استبعد ماركس الميتافيزيقا بالفعل ؟ • لقد قلب ماركس أولا الميتافيزيقا التقليدية للغرب ، كما انشأها اليونانيون والفلاسفة المسيحيون والفلاسفة المحثون ، فانكر أولوية المفارق للمحسوس والميتافيزيقا والروحى ، وأرجعها كلها الى أصولها التى انبثقت منها ، أى الى الحياء الواقعية المحسوسة • ومن ثم جعل الأولوية للمحسوس والفيزيائى التاريخى والمادى

وبذلك قلب الميتافيزيقا ، فماركس قلب « العالم المقنوب » الذى هو العالم الواقعى ، من أجل أن يتحقق الواقع الحقيقى عمليا فى العالم الاستتب . اللامعترب الذى يسير على قدميه ، بدلا من أن يسير على رأسه كما ذهب الميتافيزيقيون السابقون ، بيد أن ماركس حقق فى نفس الوقت الميتافيزيقا الحديثة وأتمها ، فقد عممها بعد أن قلبها ، فالتطبيق وفهم التطبيق ، أو حركة الواقع ، وحركة الوعى الذى يتجاوز حركة الواقع — مؤلفان نظامين مختلفين رغم كل المحاولات التى تبذل لتوحيدهما . بعبارة أخرى ، ان الطبيعة وما بعد الطبيعية أو البناء الأدنى والبناء الأعلى لا محيص عن بقائهما ، فاستبعاد العالم الايديولوجى يعقبه استرداد له ، وهذا الاسترداد يتضمن أن تمت اختلافا بين نظامين ، احدهما واقعى والآخر مثالى أو فكرى ، حتى فى المجتمع الشيوعى الذى يقتصوره ماركس مجتمعا ينعدم فيه الاستلاب والاعتراب .

ماركس اذن هو تمام الميتافيزيقا الغربية الحديثة . هذه حقيقة نبينا اليها هيدجر عندما أثار عدة أسئلة — فى بحثه « ما الفلسفة ؟ » ، حول تمام الفلسفة الحديثة ، أين نجده ؟ . يقول : « أين ينبغي أن نبحث عن تمام الفلسفة الحديثة ؟ أعند هيجل أم الأفضل عند شلنج فى فلسفته التأخرة ؟ وماذا عن ماركس ونييتشه ؟ ، هل أخرجنا من تيار الفلسفة الحديثة ؟ ، ان لم يكن الأمر كذلك ، فكيف نحدد مكانهما ؟ » (٨٦) . وفى « رسالة فى النزعة الانسانية » يحاول هيدجر أن يلفت انتباهنا الى ميتافيزيقا ماركس ، فهو يقول : « ان الميتافيزيقا المطلقة هى وما صاحبها من محاولات لاستبعادها وهدمها قام بها كل من ماركس ونييتشه ، ترجع الى تاريخ حقيقة الوجود (٨٧) فى هذا النص ، وفى النص السابق أيضا ، نلاحظ أن هيدجر يربط بين ماركس ونييتشه ربطا لا يصدر بالطبع ، عشوائيا أو مصادفة ، بل يصدر عن عمد :

(٨٦) هيدجر : ما الفلسفة ؟ ص ٥٥ .

Hiedepper, lettreo sur l'Humanisme, op. cit., p. 91.

(٨٧)

فكلاهما - رغم محاولته هدم الميتافيزيقا والحكم عليها بالموت - ميتافيزيقي،
تتعلق ميتافيزيقاه - كما يقول هيدجر - بتاريخ حقيقة الوجود : وعلى هذا
فماركس - مثله مثل نيتشه - ميتافيزيقي رغم أنه ، أى رغم استبعاد
الميتافيزيقا .:

ولئن كان ماركس ينادى بضرورة استبعاد الميتافيزيقا ، باسم الانسان،
أى من أجل أن ينقذ الانسان من الاستلاب أو الاغتراب عن ذاته فى هذا العالم
الفكرى المجرد ، فان الانسان نفسه هو - فى ماهيته وجوهره - واقعة
ميتافيزيقية ان صح هذا التعبير ، ذلك لأنه انسان مغترب ، متجاوز لذاته
دائما أبدا ، أى ان ماهيته هى فى « وجود المتخرج » *Ex - sistenz* باصطلاح
هيدجر ، فهو موجود - هناك ، لابد أن يتخرج ، أن يتجاوز ذاته الباطنة .
وهذا الاغتراب الأنطولوجى لايمكن قهره ، ألا اذا قهرنا الانسان ذاته . وهو
الأصل لكل نوع آخر من أنواع الاغتراب أو الاستلاب ، بما فيها الاستلاب
الاقتصادى الذى عده ماركس خطأ أنه الأصل . ومادام الانسان مغتربا فى
ماهيته ، أى موجودا يتجاوز ذاته باستمرار - والا كان حجرا - فهو ميتا -
فيزيقي ، بكل ما فى هذه الكلمة من معنى حرفى .

وعلى هذا ، فالدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضى عليها.
بالأخفاق ، ومكتوب على من يقول بها الوقوع فى التناقض ، لأنه انسان
ميتافيزيقي ، صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع . والميتافيزيقا
تفترض هذا الاختلاف أو الفرق الأنطولوجى بين الواقع والفكر ، أو بين
الموجود والوجود ، أو بين المظهر والمخبر ، أو بين الطبيعة وما وراء الطبيعة،
أو بين البناء الأدنى والبناء الأعلى .

هذا عن موقف ماركس من الميتافيزيقا ، أما عن موقفه من العالم وتصوره
للانسانى له - وكذلك موقف المناطقة الوضعيين وبرجسون الذين يرون
تناقرا بين العلم والميتافيزيقا - فيكفى ردا على هذه المواقف جميعا أن نعرض

موقفا مضادا لفيلسوف - وهو ويتهد - ينظر إلى العلم نظرة انسانية ، ولايعده منفصلا عن الميتافيزيقا أو الفلسفة التأملية ، فهو - على العكس من ماركس - يسبقيهما معا ، بوصفهما عنصرين ، بل أهم عنصرين من عناصر تكوين ثقافة الانسان ، وهو - على العكس من برجسون - لايقابل بين العلم والميتافيزيقا على نحو يخرج منه في النهاية بالاعلام من شأن الميتافيزيقا والحط من قيمة العلم ، يستبعدهما من مجال الكلام الذي يحمل معنى .

- ٤ -

فويتهد من سلالة أرسطو وابن سينا وكنت وهارتمان . تلك السلالة التي مارست - قولا وعملا - تجربة الجمع بين العلم والميتافيزيقا في مركب واحد متكامل ، غايته لثراء روح الانسان وتزكية وجوده ، فلم تحزل العلم عن الميتافيزيقا ، بل اتخفته معبرا أو سلما للوصول الى الميتافيزيقا : غاية المعرفة الانسانية وتاجها . فقد ذهب كنت الى « أنه اذا كانت العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية ، والمعرفة التجريبية بعمامة ، وسائل لغايات عرضية - فهي في النهاية - وسائل لغايات ضرورية وأساسية للانسانية ... » ولذلك ، فالميتافيزيقا هي تمام كل ثقافة للعقل البشرى ، (٨٨) . وكان هدف ويتهد « أن يقيم مذهباً للأفكار يستطيع أن يضم ويدخل الاهتمامات الجمالية والاخلاقية والدينية في علاقة مع تصورات العالم (الميتافيزيقية) التي تتأصل في العلم الطبيعي (٨٩) » ، وهو هدف عبر عنه وجسده في كثير من كتبه ، وبخاصة « التطور وعالم الواقع » ، و « مغامرات الأفكار » ، وعلى هذا ، فقد كان كل من كنت وويتهد مناهضا للاتجاه الذي يرمى الى عزل العلم عن الميتافيزيقا ، وكلاهما كان ضد النزعة الحماطيقية وضد النزعة التجريبية الحماطيقية على السواء .

Kant, Critique of pure Reason, op. cit., p. 665.

(٨٨)

Whitehead, Process and Reality, Cambridge University

(٨٩)

Press, 1929, p. vi (PR)

« انى لا أعرف ما قد تكونه الأشياء فى ذاتها ، ولست بحاجة الى أن أعرف ذلك ٠٠٠ » ، بهذه العبارة تجاوز كنت - فيما يقول هرمان غاين - النزعتين التفاؤلية والتشاؤمية معا ، أى أنه تجاوز الاعتقاد فى امكانية معرفة الموجود بما هو كذلك ، أو الشيء فى ذاته من ناحية ، ومن ناحية أخرى تجاوز اليقن من عدم القدرة على الحصول على أية معرفة عن هذا النطاق المفارق للنطاق الانسانى ، انه - فيما يقول هذا الباحث نفسه - يفسخ بهذه العبارة مكانا للعلم ، بمعنى أن العلم مستقل ومكتف بذاته داخل مجاله . لكن وراء هذا النطاق وجد كنت مكانا آخر هو الذى أشار اليه فى العبارة التى قال فيها : « وبذلك وجدت من الضرورى أن أنكر المعرفة ، لكى أقسح مكانا للايمان » . وكنت يقصد بالمعرفة النزعة العقلية الدجماطيقية ، ويقصد بالايمان امكانية تجاوز نطاق العلم ، علم الظواهر ، فى عملية تحقيق الذات . عمليا واخلاقيا (٩٠) .

ويذهب كنت الى أن الشيء فى ذاته الذى يتجاوز نطاق الظواهر أو الطبعية أو العلم ، لا يمكن - من الناحية النظرية - أن يثبت أو يفند ، ومن هنا نستطيع أن نمد قنطرة توصلنا الى عبارة وويتهد التى يقول فيها : ثمت ماهية للكون ٠٠٠ والفلسفة التكميلية هى التى تبحث تلك الماهية ، (٩١) .

وويتهد يرتبط أو ينتمى الى تيار فلسفة كنت ، لأنه - أولا - يأخذ - وهو العالم - بالفلسفة التأملية ، وثانيا لأنه حاول أن يجمع بين العلم والدين خلال الفلسفة ، « فالفلسفة تخلص نفسها من أسر العجز وعدم الفاعلية باتصالها الوثيق بالدين والعلم ، طبيعيا كان أو اجتماعيا » . انها لتصل الى أقصى درجات أهميتها بادمج الاثنين : أى الدين والعلم ، فى تخطيط أو نظام عقلى للفكر ، (٩٢) .

Hermann, op. cit., pp. 295-6.

(٩٠)

Whitehead, BR, p. 4.

(٩١)

Ibid., p. 21.

(٩٢)

لقد جارت دورتي أيمت بالنسكوى من أن عصرنا الحاضر لفي حاجة
ماسة الى كنت جديد ، يبين لصلات القائمة بين الميتافيزيقا وعلم العصر ،
نحن بحاجة الى من يستطيع أن يحدد ويعين الطبيعة المميزة للتفكير
الميتافيزيقي في علاقته بالأنماط الجديدة للتصورات العلمية ، كما فعل كنت
بالنسبة لتصورات فيزياء نيوتن ، (٩٣) . ورغم تخصص هذه الباحثة الجادة
في فلسفة ويتهد ، فانها لم تلحظ أن مآدعت اليه هو ما قام به ويتهد بالفعل .
وعلى هذا ، نستطيع أن نقول أن ويتهد هو كنت الجديد ، الذي يأخذ على
عائقه مهمة عقد الصلة بين الميتافيزيقا والعلم وتوضيحها .

— ١ —

كانت عناية ويتهد ، في بداية تطوره الفكري ، بمشاكل العلم الحديث ،
فقد دارت مؤلفاته في فترة الشباب حول هذه المشاكل ، وهي المشاكل التي
كانت الشغل الشاغل للغالبية العظمى من المفكرين في هذا القرن . وليس
هناك شك في أن هذه المشاكل قد استمرت تشغل ويتهد في مؤلفاته الاخيرة
كذلك . لكن ، هناك سؤال لا محيص لنا عن اثارته وهو : هل بقيت تلك
المشاكل في المحل الأول في هذه المؤلفات الاخيرة ؟ أم أنها تراجعت الى الوراء ،
لتحل محلها مشاكل أخرى ذات طبيعة مختلفة (ميتافيزيقية مثلا) ؟ . تلك
هي المشكلة التي تواجه الباحثين في فلسفة ويتهد بأمّة ، وميتافيزيقاه
بخاصة . ويجدر بنا في هذا الصدد أن نعرض نصا أو رده ويتهد في تصدير
الطبعة الثانية من كتابه « مبادئ المعرفة الطبيعية » يقول فيه . « أني لامل
أن أقوم في المستقبل القريب بتجسيد وجهة النظر التي تضمنها هذا الكتاب ،
في دراسة ميتافيزيقية أكثر اكتمالا (٨٤) » . وقد فهم بعض الباحثين من هذا

Emmet, Dorothy, *The Nature of Metaphysical Think-* (٩٣)
ing, London (Maemillan), 1945, p. 2.

Quoted from Ivor Lecture's «*Whitelad's Metaphy-* (٩٤)
sics» London, Allen and Unwin, 1958, p. 4.

النص أن ميتافيزيقاً ويتهد أن هي الا امتداد وتجسيد لاهتمامه الفلسفي الأول بمشاكل العلم الحديث . وأن هذه المشاكل ما هي الا دليل أو ضوء يساعد على ادراك أفكاره الميتافيزيقية وفهمها . وهذا التفسير له ما يبرره وما يدعمه ، ذلك لأن ويتهد دائم الرجوع - في مؤلفاته الأخيرة - الى المشاكل الفلسفية التي تنشأ عن العلم الحديث ، ومناقشته لها في ضوء تصوراته الميتافيزيقية . وقد عرض هذه الوجهة من النظر أحد الباحثين ويدعى لورانس في كتاب له بعنوان : « التطور الفلسفي لو يتهد (٩٥) » . بيد أن باحثاً آخر - هو ايفور لوكليرك - يرى رأياً مخالفاً لرأى لورانس ، ففي كتابه « ميتافيزيقاً ويتهد » يذهب الى أن ثمت تحولاً أساسياً جذرياً في موقف ويتهد الفلسفي ، وهو تحول لا يتمثل في مجرد توسيع مجال اهتمامه السابق ، ذلك لأن فلسفته في الفترة الأخيرة من حياته لم تكن امتداداً لفلسفته في فترة شبابه ويرى أن انتقال ويتهد الى الميتافيزيقا انتقال الى مجموعة جديدة من المشاكل تختلف عن تلك المشاكل التي كانت تشغله في شبابه (٩٦) .

والحق أن هذا الاختلاف بين الباحثين في تفسير تطور فلسفة ويتهد وميتافيزيقاه ، لايهمنا بقدر ما يهمنا أن ويتهد لم يشك قط - في المرحلة الأولى من تطوره الفلسفي وهي المرحلة العلمية - في الميتافيزيقا أو يستبعدا ، وكذلك لم يشك - في المرحلة الأخيرة وهي الميتافيزيقية - في العلم أو يستبعده . وعلى هذا ، فليس هناك ما يبرر القول بأنه في المرحلة الأولى من تفلسفه ، أي السابقة على المرحلة الميتافيزيقية ، كان مناهضا للميتافيزيقا معارضا لها ، بل على العكس ، كان العلم - في نظره - « لا يقلل الحاجة الى طلب الميتافيزيقا » (٩٧) ، فالعلم وحده هو الذي يجعل هذه الحاجة الميتافيزيقية

Lawrence, N — «Whitehead's philosophical Develop- (٩٥)
ment», University of California Press, New York, 1956,

Leclerc, op. cit., p. 4. (٩٦)

Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge Uni. Press, (٩٧)
Press, 1933, p. 229. (AI)

وقد قسم فكتورلو Victor Lowe تطور ويتهد الفلسفى الى اربع
 مراحل أساسية (٩٩) . أما المرحلة الأولى فمبى تشمل مؤلفاته فى الرياضه
 والمنطق ، و مقالة فى الجبر الشامل ، (١٨٩٨) A Treatise of Universal
 Algebra. و « بديهيات الهندسة » (١٩٠٦) Axioms of Geometry .
 من ثلاثة أجزاء بالاشتراك مع برتراندرسل (١٩١٠ - ١٩١٣)
 Principia Mathematica المرحلة الثانية تشمل بعض المقالات القصيرة والتي
 نشرت فى السنوات ١٩١٥ و ١٩١٦ و ١٩١٧ على التوالي وهى - على
 النوالى أيضا - « المكان والزمان والنسبية و » تنظيم الفكر ،
 The Organisation of Thought و « تشريح بعض الأفكار
 العلمية » The Anatomy of some Scientific Ideas يد نشر هذه المقالات
 فصولا فى كتاب « أهداف التربية ومقالات أخرى » سنة ١٩٢٩ . ويمكن النظر
 الى هذه المقالات على أنها أول مقالات فلسفية لويتهد ، فقد كان مهتما فيها
 باقامة نظرية فى المعرفة خاصة به . أما المرحلة الثالثة فتشمل الكتب التالية
 « مبادئ المعرفة الطبيعية (١٩١٩) Principles of Natural knowledge
 و « تصور الطبيعية » (١٩٢٠) The Concept of Nature مبدء النسبية ،
 The Principle of Relativity وهذه الكتب تمثل مرحلة جديدة فى تطور
 فلسفة ويتهد ، مرحلة تهتم بالمشاكل التى نشأت عن العلم الحديث ، وهى
 بمثابة فلسفة للعلم الطبيعى ، تؤدى الى المرحلة الأخيرة وهى المرحلة
 الميتافيزيقية . وقد أسى فهم علاقة فكر ويتهد بالعلم الفيزيائى ، فقد رأى
 أحد الباحثين الذين تعرضوا « لمبادئ المعرفة الطبيعية » أن ويتهد تأثر
 بالنقد العنيف الذى وجهه برجسون الى العلم الفيزيائى . وما كتاب ليتهد

1933, p. 231.

(٩٨)

Victor Lowe, Whitehead's philosophical Development,

(٩٩)

in Schilpp (ed.) -The Philosophy of M. N. whitehead, New
 York, 1951, p. 47 f.

هذا الا استجابة لنقد برجسون وسيز في خطه ، وهو النقد الذى مؤداه أن العلم أخطأ عندما لجأ الى التمكن spatialization ، وبين أن العلم لن ينصلح له حال الا اذا تخطى عن هذه الخاصية . لكن ويتهد - فيما يقول لو - أنكر هذا كله عندما علم بهذا النقد ، وذكر انه قرأ برجسون ، بيد انه لم يأخذ عنه فكرته السابقة ، وبخاصة نقده للعلم (١٠٠) .

ولقد كان - فيما يقول متر Meiz - لنظرية أينشتين في النسبية أثر كبير في ويتهد ، اذ انها كانت بمثابة الدافع الذى عمل على اطلاق سراح طاقاته الفلسفية الكامنة ، وعمل على تحريرها . يقول متر : « ان يقوته (أى . ويتهد) من السبآت الدجماطيقى نشأ - كما اعترف هو نفسه - عن التفخيرات الكبيرة التى حدثت في ميدان الفيزياء الرياضية والتى جاءت - على وجه الخصوص ، من جانب نظرية النسبية لأينشتين ونقدها للمذهب التقليدى في المكان والزمان » (١) . واعترف ويتهد الذى يشير اليه متر هو الفقرة التى ورت في تصديره « لبدأ النسبية » والتى قال فيها : « ان هذا الكتاب ما هو الا نتيجة لتلك اليقظة من التنبآت الدجماطيقى - اذا جاز لنا استخدام اصطلاح كنت - التى ندين بها لكل من أينشتين ومينكوفسكى » .

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فهي المرحلة الميتافيزيقية ، وهى التى تشمل مؤلفاته الأخيرة كلها ابتداء من سنة ١٩٢٥ : وهى « العلم والعالم الحديث » الدين يتكون Science and The Modern World (١٩٢٧) Religion in The Making ، و « الرمزية » (٢٨) Symbolism و « والتطور وعالم الواقع » (١٩٢٩) Process and Reality و « وظيفة العقل » (١٩٢٩) The Function of Reason و « أنحاء الفكر » (١٩٣٨) « مغامرات الأفكار » (١٩٣٣) Adventures of Ideas

Ibid., p. 66.

Metz, R., A hundred of British Philosophy, quoted by (١٠٠)

Lowe, Ibid., p. 67. (١٠١)

Modes of Thought وتحول ويتهد الى الميتافيزيقا بعد مؤلفاته في فلسفة العلم الطبيعي ، لم يكن امرا مثيرا للدهشة ، حتى لو لم يكن الدافع الى مثل هذا التحول اسبابا خارجية ، فلقد كتب في مناسبات عديدة عن الحاجة الملحة الى ميتافيزيقا تؤلف بين الذهن والطبيعة ، وبين القيمة والواقعة ، وأعرب - كما سبق أن ذكرنا - عن أمله في أن يجسد فلسفته العلمية في ميتافيزيقا أكثر اكتمالا وأشد تناسقا .

- ب -

يصرح ويتهد بأن « المشكلة النهائية هي أن نتصور واقعة تامة أو كاملة ، ولن يكون في مقدورنا تكوين هذا التصور الا على أساس أفكار أو خواطر notions أساسية تتعلق بطبيعة الواقع (١٠٢) » . بهذا التصريح الذي ورد في « مغامرات الأفكار » يضع ويتهد نفسه في التراث الفلسفي ، لأنه يقرر بهاتين العبارتين السابقتين المشكلة الرئيسية والجوهرية التي عبر عنها أرسطو التعبير المأثور التالي . « ومن ثم فهذا الذي سعت الفلسفة اليه منذ القدم ولا تزال تطلبه الى الآن ولن تتقطع عن طلبه الى الأبد . دون أن تقترب منه أبدا ، هو السؤال . ما هو الموجود ؟ » . « تى تواون ouisia وهو السؤال ما هو الجوهر titoon ذلك لأنه هو هذا الذي يقرر البعض أنه واحد ، والبعض الآخر أنه أكثر من واحد ، وهو هذا الذي يقرر البعض بأنه محدود ، والبعض الآخر أنه لا محدود . ولذلك ، يجب علينا أن ننظر وعلى نحو شامل في هذا الذي يكون موجودا بهذا المعنى ، (١٠٢) » .

وعندما قال ويتهد أن المشكلة النهائية للميتافيزيقا هي أن نتصور « واقعة كاملة أو تامة » ، فإنه يقصد بذلك ما قصده أرسطو عندما صرح ،

AI, p. 203.

(١٠٢)

(١٠٣) أنظر أيضا : هيجر ، ما الفلسفة ؟

Quoted from Leclerc, op. cit., p. 17.

بأن المشكلة هي : ما الوجود بهذا المعنى ؟ وتساؤل أرسطو عن « ما الوجود ؟ هو بالطبع تساؤل عن ماهية هذا الوجود أو طبيعته ، وعلى هذا ، يمكن القول بأن المشكلة الميتافيزيقية عنده هي مشكلة اكتشاف « طبيعة الوجود بهذا المعنى » . ومن ثم ، نستطيع أن نعيد صياغة عبارة ويتهد على النحو التالي : المشكلة هي أن نكتشف طبيعة واقعة كاملة تامة .

ويعنى ويتهد بالواقعة الكاملة التامة ما عناه أرسطو « بهذا الذى يكون موجودا بهذا المعنى ، فالمشكلة في نظر أرسطو - هي : ما الوجود بهذا المعنى ؟ » . وعبارة « بهذا المعنى » تشير الى الوجود بمعنى « الأوسيا » ، فبذلك يعنى الوجود أو الموجود الفعلى بأكمل معناه . « الأوسيا » اسم مشتق من الفعل اليونانى *einei* فعل الكينونة . وهى كلمة تجمع بين تجريد « الموجود ، كما يعبر عنه بالكلمة « موجودة » وتقوم أو عينية الفرد الجزئى ؛ ذلك هو المعنى الخاص الدقيق لكلمة « أوسيا » في ميتافيزيقا أرسطو (١.٤) . فهو مصطلح يطلقه أرسطو على ذلك الكيان الجزئى أو الشيء الفردى الذى يوجد وجودا فعليا بكل ما في الكلمة « يوجد » من معنى وهو لا يطلق - كما يقول جلسون - على الانسان في ذاته ، وانما يطلق ليدل على هذا الانسان المفرد الذى يمكن أن أسميه بيتر أو جون (١.٥) .

ان هذا هو ما يقصد بالضبط ويتهد من عبارة « واقعة تامة كاملة » ، والتي قال عنها - في هامش (١.٦) من هومش « مغامرات الأفكار » - أنها ترجمة لعبارة أفلاطون اليونانية *to pantelos onti* وقد استخدم ويتهد في الترجمة كلمة *act* (= واقعة ، ولم يستخدم كلمة *being* = موجود ، لكى يؤكد أن ما يقصده هو شيء واقعى عيني جزئى . بعكس كلمة *being* التي يفتابها الغموض فيمكن أن تفهم على أنها تدل على موجود عيني ،

Gilson, *Being and some Philosophers* Toronto, 1949, (١-٤)

p. 42.

Ibid.

(١٠.٥)

AI, p. 203.

(١٠.٦)

لكن من الممكن أيضا أن يكون لها معنى خاصة عامة تشتمل وتضم جميع الأشياء الموجودة (١٠٧) .

أذن ، يتفق ويتهد مع أرسطو فيما يتعلق بموضوع المسئلة الميتافيزيقية النهائية أو القصوى ، فهي - عندهما - مسئلة تحديد طبيعة « هذا » الذي يكون « موجودا كاملا تاما » ، الكيان الذي يوجد على نحو تام . وفي العبارة التي أوردها لأرسطو ، نثبت أن ما يقصده هو أن المسئلة الميتافيزيقية الخالدة هي مسئلة طبيعة الموجود ، لكن ليس هو الموجود بما هو كذلك . وإنما الموجود بمعنى الوجود الكامل للتام . بمعنى « الأوسيا » ، وهذا هو مدار اختلافه مع أفلاطون ، ذلك لأنه يذهب إلى أن « هذا » الموجود للتام ، الذي هو الاهتمام الأول للميتافيزيقا وموضوعها الأساسي ، ما هو إلا شيء جزئي ، ويوجد وجودا فطريا ، ولا يمكن أن يكون - كما رأى أفلاطون - « صورة » أو « صورة » لأن « الصور » فيما يقول أرسطو قياسا لأفلاطون - هي صور لشيء ما ، فهي بذاتها ليست أشياء موجودة على نحو فردي ، أي أن الصور لا توجد إلى بوصفها صورة للأشياء التي هي الموجودات للقامة . تلك الأشياء التي لا يكون وجودها وجودا معتمدا أو مفتقرا إلى شيء آخر . كما هو حال وجود الضور .

ويذهب ويتهد أيضا إلى أن ادراك هذه الحقيقة وهي : أن الأشياء الموجودة وجودا تاما والتي هي الاهتمام الأول للبحث الميتافيزيقي ، لدراسة على جانب كبير من الأهمية ، يجب وضعه في الصنجان لذا ما أريد للبحث لا يضل السبيل منذ البداية . وقد ترتب على ذلك أنه قرره « مبدأ أنطولوجيا » خيفول : « أن المبدأ الأرسطي العام مؤداه أنه ليس هناك شيء سوى الأشياء التي هي فعلية ، فما عداها ليس ثمت شيء ، سواء بالفعل أو بالقوة » (١٠٨) .

أن ويتهد هنا يستخدم عبارة « الأشياء التي هي فعلية » بدلا من العبارة

Gilson, op. cit., p. 2-3.

(١٠٧)

PR, p. 54.

(١٠٨)

التي شبق أن نوردها وهي الواقعة التامة الكاملة ، ففى « التطور وعالم الواقع » يستخدم كلمة « فعلى » صراحة للدلالة على هذه الأشياء الجزئية ، ولكى يوضح استخدامه يشير الى أن سيكارت فى التأمل الأول من « تأملاته فى الفلسفة الاولى » يستخدم « الشئ الحق » *res vera* بنفس المعنى الذى يستخدم فيه ويتهد كلمة « فعلى » ، انه يعنى « الوجود الفعلى » *existence* بكل ما فى هذه الكلمة من معنى ، لايتجاوزه شئ آخر (١٠٩) ، أى أنه ليس شئ آخر يقع وراء الأشياء الفعلية . وعلى هذا ، فهذه الأشياء هى الوجود بحق ، وما عداها معتمد عليها ومشتق منها بالتجريد (١١٠) ، مثل وجود الصور والشخصيات الخيالية والافكار ... الخ .

ان المبدأ الأنطولوجى الذى يقول ان الأشياء الفعلية *actual entities* هى وحدها الموجودة ، ليست مجرد تحصيل حاصل ، وانما يعنى أن الوجود بالمعنى الكامل للكينونة أو الوجود هو الشئ للفعلى ، واللاشئ *non-entity* صحت (١١١) . ويتهد يعترف بوجود أنماط أخرى من الأشياء أو الكائنات (١١٢) ، هو اللاموجود *non-being* - ففى عدا الأشياء الفعلية لاشئ ، فالباطل صحت لكنه يرى أنها لا توجد كما لو كانت أشياء مستقلة ، وانما هى - كما سبق أن ذكرنا - مشتقة أو مستخلصة من الأشياء الفعلية ، ولا يمكن تخيلها موجودة الا باحالتها الى شئ فعلى معين .

وهذه المبدأ الأنطولوجى يلعب دورا كبيرا - وان لم ينحذ صياغة صحيحة - عند غالبية الميتافيزيقيين الكبار . فالباحث الألمانى جوتفريد مارتن *Gottfried*

Ibid., p. 103.

(١٠٩)

Ibid. p. 101.

(١١٠)

Ibid., p. 58.

(١١١)

(١١٢) مصطلح *entity* (شئ . كائن . كيان) عند ويتهد يمكن

النظر اليه - فيما يقول - على أنه يعنى أى شئ يمكن التفكير فيه ، ذلك أن الانسان لا يمكن أن يفكر فى لا شئ . والشئ الذى يكون موضوعا للتفكير يمكن أن نطلق عليه اسم كائن أو شئ .

Martin يقول في تلخيصه الرائع لفلسفة ليبنتس ، ما نصه • • ان الذرة الروحية هي التصور الرئيسي في أنطولوجيا ليبنتس ، فان الواقع كله - في نظره - متضمن أو مستغرق في وجود الذرات الروحية الفردية واحدة واحدة ، ذلك لأن الوجود الواقعي لا يكون ممكنا الا بوصفه وجودا فردا لذرة روحية او لتحول من تحولات ذرة روحية فردة • تلك هي القضية الأنطولوجية الأساسية عند ليبنتس ، (١١٢) •

ولا يمكن بحال الحط من قيمة وأهمية الصياغة الصريحة للمبدأ الأنطولوجي ، لانه يوضح أولا هذا الذي يكون موضوع الاعتماد الاول للميتافيزيقا ، ويحفظه دائما وبوضوح في مجال النظر • ويساعد ثانيا على منع اختلاط الأنماط الاخرى من الأشياء بالاشياء الفعلية ، أو بعبارة اخرى - يساعد على ان نحذر من ان نأخذ الأنماط على أنها من الأشياء الفعلية •

والحق أن ويتهد - باعتناقه هذا المبدأ الأنطولوجي وعده أساسيا في فلسفته - يعارض صراحة النزعة الذاتية المتطرفة التي جاء بها الى الفلسفة الحديثة ديكرت ، وهي تلك النزعة التي مؤداها انه ما من شيء بمقيني الا ما لجره تجربة ذاتية • لكن ثمت صعوبة تواجه القائلين بهذه اللوجية من النظر وهي : كيف يمكن لنا ان نتقدم أو ننقل من تجربتنا الذاتية الى الموجودات الخارجية ؟ أو كيف يتسنى للانسان مثلا أن يستدل - على نحو سليم - وجود الأشياء الخارجية من الإدراك الحسي ؟ • هذه صعوبة رأى البعض أن حلها لا يكون الا بالالتجاء اللاعقل الى العمل أو ما أطلق عليه سانتيانا الايمان الحيواني animal faith •

لكن ويتهد رأى في المبدأ الأنطولوجي قضاء على هذه الصعوبة ، لانه يمكن بناء على هذا المبدأ لأدراكاتنا الحسية أو انطباعاتنا الحسية ، ان

Martin, G., Science moderne et Ontologie traditionnelle- (١١٢)
elle, op. cit., p. 9.

تنتج بقوة الذهن للخلاقة ، • (إذا جازلنا استخدام اصطلاح هيوم) ، وإنما يجب أن تستمد من شيء أو كائن فعلى معين • بعبارة أخرى ، ان إدراكاتنا الحسية أو احساساتنا عموما لا يمكن ان تكون كلها وبتمامها ، تنظيما ذاتيا يرجع الى الذهن أو العقل وحده ، لأنها لو كانت كذلك ، فمعناه أنها جاءت الى الوجود من اللامكان • وهذا مستحيل تبعا للمبدأ الأنطولوجي • يقول ويتهد : « وفقا للمبدأ الأنطولوجي ، ليس ثمت شيء يطفو في العالم من اللامكان nowhere ، ذلك أن كل شيء في العلم الفعلي قابل للرد الى كائن فعلى معين ، (١١٤) • وأنه لتناقض في الحدود ، القول بأن واقعة مفسرة معينة تطفو في العالم الفعلي وتخرج اليه من لاكائن ، ذلك أن اللاكائن هو لاشيء فكل واقعة مفسرة explanatory fact تشير الى فاعلية أو تنبأ شيء فعلى (١١٥) • وعلى هذا ، فجذيع أدراكاتنا وتصوراتنا ، وكل احساساتنا وأشكارنا (التي هي الوقائع المسرة ، أي الأسباب) • لابد - في أي تحليل كامل - أن تشتق من كائنات فعلية أخرى ، ذلك لأنها لا يمكن أن تقول ذاتيا •

ان مضمون هذا المبدأ الأنطولوجي لفي اتفاق تام مع القروض المسابقة للمضمونية التي نسير على حديدها في حياتنا وأعمالنا • وكما مثل ويتهد : ان الإدراك العام common sense للانسانية يتصور أن كل خواطره أو أفكاره notions تشير في النهاية الى أشياء فعلية ، أو كما قال نيوتن • تشير الى موضوعات محتوسة • (١١٦) ، وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة يرى بخلاف ذلك الفرض السابق ويذهب الى ما يقابله ، فانه متضمن مع ذلك في فلسفاتهم ويضرب ويتهد بديكارت مثلا على ذلك ، ففي اعتقاده ان المبدأ الأنطولوجي متضمن في الكوجيتو الديكارتى ، لان تصورنا لاي مجول

FR, p. 345.

(١١٤)

Ibid., p. 63.

(١١٥)

Ibid., p. 99.

(١١٦)

أو صفة يفترض أن تمت شيئا أو جوهرنا فنسب إليه هذا الخول أو هذه الصفة (١١٧) وبذلك لا يتسق ديكارت مع نزعته الذاتية التي تسود تفكيره وكذلك الأمر بالنسبة للوك ، فهو لا يتسق مع نزعته الحسية الذاتية التي نجدما في مذهبه الذي مؤداه أن للأشياء الخارجية « القدرة » على إحداث ولنشأ أفكار خسية فيها .

لكن لوك في مذهبه هذا ، يتفق اتفاقا تاما مع المبدأ الأنطولوجي . ذلك أن ويتهد يقول ما نصه : « إن المبدأ الأنطولوجي ما هو الا توسيع وامتداد لمبدأ عام وضعه جون لوك . . . عندما ما قرر أن « القوة » هي « جزء كبير من أفكارنا المعقدة عن الجواهر » . لكن فكرة « الجواهر » تحولت الى فكرة « الكائن الفعلي » وتحولت فكرة « القوة » Power الى المبدأ الذي يقول بأن أسباب الأشياء يجب أن توجد دائما في الطبيعة لكائنات فعلية محددة . . . وعلى هذا ، نستطيع أن نلخص المبدأ الأنطولوجي على النحو التالي : حيث لا كائن فعلى ، عنده لا سبب » (١١٨) .

إن هذا المبدأ لعل جانب كبير من الأهمية والخطورة في كل مشروع فلسفى بما هو كذلك فهذا المشروع هو محاولة لاكتشاف « الأسباب » النهائية للأشياء أو الكائنات الفعلية وحسب المبدأ الأنطولوجي . يجب أن نلتمس هذه الأسباب وتكتشف في « الطبيعة المركبة لكائنات فعلية محددة » ، أى أن هذه الكائنات أو الأشياء الفعلية نفسها تجسد « الأسباب » التي تبحثها الفعلية التي تؤلف المشكلة الأساسية للميتافيزيقا . وعلى هذا ، فالأفكار التي على أساسها نتصور طبيعة الأشياء أو الكائنات الفعلية يجب أن تشتق من الكائنات الفعلية نفسها . بذلك يتضمن المبدأ الأنطولوجي تفنيدا لأى مذهب ذاتي كما هو واضح في مذهب ديكارت والتجريبية الانجليزية وويتهد يعتقد

Ibid., p. 54-5.

Ibid, P^e 25

(١١٧).

(١١٨)

- بالتالى - وجهة النظر الموضوعية التى شادت أيام اليونان • ومن ثم .
بقبل ويتهد أيضا - الميتافيزيقا بوصفها المبحث الفلسفى الأساسى (١١٩) •

(٢)

الميتافيزيقا عند ويتهد هى ذلك المبحث الذى أطلق عليه أرسطو لسم .
« الفلسفة الأولى » فهو يوافق على ما تتضمنه هذه العبارة ، أى أن
الميتافيزيقا فلسفة فى ذلك الجانب الذى تهتم فيه « بالمبادئ الأولى » ، أو
« بالأسئلة الأولى » ، أو « بالمشاكل الرئيسية والأولية » وهى المشاكل التى
تتعلق بطبيعة الواقعة الكاملة القائمة ، وبالموجود الموجودى *ontos on*
(أو الوجود هو كذلك) : فالمشكلة النهائية هى أن نتصور واقعة تامة .
المشكلة هى : ما هذا الذى يكون موجوداً بهذا المعنى ؟ وقد قلنا ان الميتافيزيقا
جانب من جوانب الفلسفة ، لأن ويتهد يستخدم مصطلح « فلسفة » كما لو
كان جنساً يقسم الى أنواع ، فالسفة مبحث يقسم أقساماً فرعية ؛ مثل
الميتافيزيقا ونظرية المعرفة وعلم العالم (الكسمولوجيا) والاخلاق ، وعلم
الجمال الخ • • ومعنى هذا أن الفلسفة ليست مجرد اصطلاح عام يطلق على
مجموعة من المباحث المتشابهة ، رغم استقلالها واكتفائها بذاتها ، بل على
العكس ، يرفض ويتهد الرأى الذى يقول ان هذه المباحث المتعددة مستقل
بعضها عن بعض ، ويذهب الى أنها جميعاً معتمد بعضها على بعض • وهى
أجزاء أو جوانب لمبحث واحد • والميتافيزيقا هى أكثر هذه الجوانب أساسية
وأهمها جميعاً •

فالميتافيزيقا أساسية للمحاولة الفلسفية بأسرها ، لأن التصور الضمنى
عن « الواقعة التامة » أو « الوجود الموجودى » يحدد - فى نهاية التحليل -
الإجابات التى تطرح وتلقى بصدد جميع المشاكل الخاصة الأخرى ، مثل
مشاكل المعرفة والحقيقة والحكم والقيمة والخير والجمال والفضيلة والواجب

Leclerc, op. cit., p. 28.

(١١٩)

والتنظيم الخ ٠٠ ففى كل فروع الفلسفة أو أقسامها الفرعية ، هناك جانب معين ينال تأكيداً أكثر من غيره من الجوانب ويعالج باهتمام خاص وعناية سديدة ، وثمت تسليم - ضمنى أو صريح - بالاتصال أو الاعتماد على الجوانب الأخرى .

واهتمامنا هنا منصب على تصور ويتهد للميتافيزيقا ، ذلك الجانب من جوانب الفلسفة ، والذي يتميز بأن المشكلة الرئيسية فيه هي : أن يتصور الإنسان واقعة تامة . ولقد أشار ويتهد - كما سبق أن بينا - الى « أننا لن نستطيع تكوين مثل هذا التصور الا على أساس افكار أساسية تتعلق بطبيعة الواقع » . وعلى هذا ، فلكي نتصور واقعة تامة كاملة او موجود موجودى ، يجب أن نكتشف « الأفكار الأساسية » المناسبة أو الصالحة . لكن هذا الاكتشاف ليس شيئاً مختلفاً : فمحاولة اكتشاف الافكار الأساسية المناسبة هي محاولة تصور طبيعية « واقعة تامة » . وهذه المحاولة هي ذلك الجانب من الفلسفة الذى هو الميتافيزيقا . ولذلك يقدم ويتهد التعريفين التاليين للميتافيزيقا ، الأول أورده فى « التطور وعالم الواقع » وهو « الفلسفة التأملية هي محاولة بناء مذهب أو نظام من الأفكار العامة يأخذ بعضها برقاب بعض وبينها صلات منطقية ضرورية ، يمكننا بواسطتها أن نجد تفسيراً لكل عنصر من عناصر تجربتنا » (١٢٠) . أما التعريف الثانى فهو الذى أورده فى « الدين يتكون » ، ويقول فيه « أعنى بالميتافيزيقا العلم الذى يحاول أن يكتشف الأفكار العامة المتصلة - اتصالاً ضرورياً لأمحيص عنه - بتحليل كل شيء يقع أو يحدث » (١٢١) .

فى التعريفين نجد أن الميتافيزيقا هي محاولة لاكتشاف الأفكار العامة ونجد أن يتهدد يحدد - وخاصة فى التعريف الأول - ما يعنيه بالأفكار الأساسية

PR, p. 3.

(١٢٠)

Whitehead, Religion in the Making, Cambridge Uni-

(١٢١)

Press, 1926, p. 72 note (PR) - سنستير اليه

تخديفاً حقيقياً للغاية ، فهذه الأفكار لابد أن تكون عامة ، لأنه سيتسنى لنا أن نقصر بواسطتها كل عنصر من عناصر تجربتنا ، بل وأكثر من هذا لابد أن تكون متسقة أو مترابطة « يأخذ بعضها برقاب بعض » ، ومنطقية . وضرورية ، وتبنى في نسق . وعليها الآن تفصيل ذلك :

ما الذي كان يعنيه ويتهد « بالأفكار العامة » ؟ . ان توضيحاً لما يقصده ويتهد بالأفكار العامة سيلقى ضوءاً - بالتالى - يوضح الخصائص الأخرى مثل للضرورة والاتساق ، لأنها مترتبة على عمومية الأفكار . لكن لابد أن يكون واضحاً أن موضوع اهتمام الميتافيزيقا ليس هو « الأفكار العامة » بما هي كذلك ، فكل ضرب من ضروب المعرفة للتصورية ، والعلم بأسره ، ينطوي على أفكار عامة - ولقد أشار رويتهد الى ذلك ، حين قال : « ان الخطوة الأولى في العلم والفلسفة اتخذت حينما أدرك أن كل عمل مطرد routine يمثل أو يجسد مبدأ يمكن تجريده من تجسدهاته الجزئية » ، (١٢٢) .

ويقصد ويتهد بالعمل الروتيني هنا واقعة أو حادثة . والمهم أن الوقائع أو الحوادث تكشف عن خصائص عامة ، بمعنى أنها ليست خاصة بهذه الوقائع دون تلك ، وإنما يمكن أن تتجسد وتتمثل في وقائع أخرى . وهذه الخصائص العامة ، أو المبادئ ، قابلة لأن تتصور ، وأن « تخرج في فكرة » .

بعد ذلك يشير ويتهد الى أن الفلسفة والعلم « كليهما يهتم بفهم الوقائع الفردية بوصفها توضيحات لمبادئ عامة » والمبادئ تفهم تجريداً ، والوقائع تفهم في تجسيدها للمبادئ » ، (١٢٣) . ومعنى هذا ان الفلسفة والعلم كليهما في أساسه محاولة لفهم الأشياء على أساس المبادئ العامة . هذا الفهم على أساس المبادئ العامة هو - في مذهب ويتهد - النزعة العقلية في جوهرها

AI, p. 180-1.

Ibid., p. 179.

(١٢٢)

(١٢٣)

وأساسها أنه هو الذى يؤلف للنزعة العقلية ذلك أن النزعة العقلية هي البحث عن «الأسباب» عن «الأصول» وعنه هي المبادئ العامة التي تظهرها الأشياء وتكشفها . وعلى هذا ، فأى شيء - سواء كن كائنا أو حادثة - يفهم فهما عقليا عندما تدرك وتميز المبادئ أو الأسباب التي يجسدها . بعبارة أخرى . بتمييز المبادئ نفهم ، ونستطيع أن نفسر لماذا - ولأي الأسباب - تكون الأشياء على ما هي عليه ، والأحداث تقع على نحو ما تقع عليه .

إن الوقائع التي هي موضوع بحث الميتافيزيقا هي الوقائع التامة الكاملة . هي الموجودات ، هي ما عبر عنه ويتهد بمصطلح «الكائنات الفعلية» . ومحاولة الميتافيزيقا هي أن تفهم طبيعة وقائمه ، أعني الكائنات الفعلية . على أساس المبادئ العامة التي تجسدها ، بما هي كائنات فعلية . معنى هذا أن الميتافيزيقا تحاول أن تفهم طبيعة كامن فعلي على أساس من مبادئه العامة أو خصائصه العامة التي تشترك مع كل الكائنات الفعلية . ذلك هي الخصائص أو المبادئ العامة للكائنات الفعلية ، التي تؤلف طبيعتها أو ماهيتها .

والعموم الكامل لخصائص أو مبادئ الكائنات الفعلية التي تتخذها الميتافيزيقا موضوعا لاهتمامها ، لابد أن يلاحظ بعناية ، لأن الكائنات الفعلية نكشف أيضا عن خصائص أو مبادئ كثيرة ذات درجات متغيرة من العموم المحدود . وهذه المبادئ أو الخصائص العامة المحدودة هي تلك التي تحدد المميزات الخاصة للأنماط والمجموعات المتعددة من الكائنات الفعلية ، وهي تلك التي تؤلف موضوعات العلوم الخاصة . وبعبارة أخرى نقول إن ويتهد يرى أنه إلى جانب الخصائص أو المميزات الخاصة للكائنات الفعلية ، هناك خصائص عامة لهذه الكائنات تميزها بما هي كائنات فعلية ، وهي التي تؤلف طبيعتها بوصفها كائنات فعلية .

ولأن الميتافيزيقا تهتم أولا وأساسا بهذه الخائص العامة للكائنات الفعلية ، فإن استخدام ويتهد المصطلح «ميتافيزيقا» والصفة «ميتافيزيقي» ،

تو صلة بهذه الخصائص ويتعلق بها . فهو يقرر صراحة : « ان المميزات الميتافيزيقية لكائن فعلى - بالمعنى الدقيق لكلمة « ميتافيزيقا » - لابد ان تكون هي تلك المميزات التي تطبق على جميع الكائنات الفعلية » (١٢٤) .

وعلى هذا ، فويتهد يعرف الميتافيزيقا بأنها دراسة الخصائص او المميزات العامة للكائنات الفعلية ، او بأنها دراسة الكائنات الفعلية بما هي كائنات فعلية . وهذه الصياغة الأخيرة أوضح من التعريف التقليدى للميتافيزيقا والذي يقول بأنها دراسة « للموجود بما هو موجود » ، ذلك انها صياغة تستبعد الغموض الذي يلف المصطلح « موجود » . فضلا عن ان عدم اخذ ويتهد بالمصطلح « موجود » ، قد جنبه صعوبة وقع فيها أرسطو وجر وراءه اليها فلاسفة آخرون طوال تاريخ الفلسفة الغربية ، نتيجة توحيدهم بين « الموجود » بمعنى « الأوسياء » (الجوهر) او الشيء العيني ، و « وجود الأشياء » بمعنى موجوديتها . أو ماهيتها .

وكما سبق ان ذكرنا ، ان محاولة اكتشاف طبيعة الكائنات الفعلية هي - عند ويتهد - محاولة « تصور » هذه الكائنات . وهذا لا يمكن أن يتم الا على أساس « أفكار انتاسية » معينة ، أى أن المحاولة هي محاولة اكتشاف « الأفكار » المناسبة . أما المنهج الذى يستخدم فى هذه المحاولة فسنعرض له فى النقطة التالية . انما المهم هنا هو أن نلاحظ أن المشكلة الميتافيزيقية - فى نظر ويتهد - هي ان نكتشف الافكار التى هي أفكار صحيحة ، وصادقة ، و « ملائمة » او « مناسبة » . ولذلك ، فمن الضروري أن نعرف أى نوع من الأفكار توضع موضع التساؤل ، وما هي المعايير التى على أساسها ينبغي أن تحرك .

والميتافيزيقا - عند ويتهد - تحاول ان تبني مذهباً او نظاماً *system* يضم هذه الأفكار العامة . والميتافيزيقا لابد ان تؤلف مذهباً ، لأن الأفكار

التي تبحث عنها يجب أن تكون مترابطة ومتعلق بعضها ببعض تعلقاً ضرورياً وهذا التعلق والترابط المتبادل الضروري بين بعضها وبعض ، هو ما عبر عنه بالاتساق أو الاحكام coherence ففكرة « المذهب » وفكرة « الاتساق » هما عند ويتهد فكرتان متضادتان ، متلازمتان .

فاتساق الأفكار في مذهب يؤلف أهم المعايير وأكثرها أساسية ، لا في الميتافيزيقا فحسب ، بل وأيضا في كل محاولة عقلية . وهذا ما يقرره ويتهد صراحة حين يقول : « أن متطلب أو شرط الاتساق ، هو أكبر ضمانة للسلامة العقلية rationalistic sanity (١٢٥) » ، أي للتفكير العقلي السليم . ذلك لأن الاتساق في الأفكار ملازم للنزعة العقلية بما هي كذلك . ومحايث فيها ، فبدرته لن يكون ثمت فهم عقلي صحيح ودقيق أبدا .

وتتضح أهمية الاتساق في الأفكار ، إذا نظرنا الى نقيضه . أي الى « عدم الاتساق incoherence فعدم الاتساق هو التفتك أو الانفصال العشوائي arbitrary disconnection يقصد بالانفصال العشوائي أن الأفكار أو المبادئ ليس بينها علاقة متبادلة أو ارتباط وثيق داخلي ، أي أن كلا منهما لا يستتبع ولا يتضمن الآخر . وعلى هذا ، فلا يمكن أن تدخل في نظام ، ذلك لأن معنى « الانفصال العشوائي » بين الأفكار هو أنه ما من مبدأ عام يمكن بواسطته أن يلتئم شملها ، وأن يترابط بعضها ببعض . والكلمة « عشوائي » تؤكد أنه ما من « سبب » هناك للانفصال بين الأفكار بعضها وبعض ، ذلك لأنه لو قدمنا مثل هذا السبب أو المبدأ ، لكان لزاما علينا أن نظهر ونكشف علاقات الأفكار المتبادلة ، وبالتالي لابد أن ننكر عدم اتساقها . وانفصالها بعضها عن بعض . يتضح من هذا أن عدم الاتساق هو الذي يصيب المحاولة العقلية أو السعى العقلي كله بالافخاق ، وهو لايعنى سوى الاخفاق في الفهم العقلي ، أو على الأقل هو لايعنى الا فهمها جزئيا . وإن قبول عدم الاتساق هو ماهية « الفرقة اللاعقلية » وجوهرها .

Ibid., p. 7.

(١٢٥)

وبعبارة أخرى نقول : ان النزعة العقلية لا تكون الا عندما يكون هناك قبول أو أخذ - صريح أو ضمنى - بالانفصال العشوائى بين المبادئ ، « لنفصال بلا سبب » ، النزعة اللاعقلية تتضمن أن « الأسباب » أو المبادئ العامة ، يمكن الحصول عليها أو الوصول إليها . وهذا هو لب المذهب للوضعى . هو الأساس الذى تعتمد عليه الوضعية فى استبعاد الميتافيزيقا . فسبب النزعة اللاعقلية التى تكمن فى صميم المذهب للوضعى ، يهاجم ويتهدد الوضعية بوصفها خيانة للفلسفة والعلم على السواء (١٢٦) . ويتضح من هذا كله انه لا يمكن أن يكون ثمت دفاع « عقلى » عن « النزعة اللاعقلية » .

يقول ويتهدد : « ان عدم الاتساق فى الميتافيزيقا هو الانفصال العشوائى بين المبادئ الأولى . ففى الفلسفة الحديثة هناك - عند ديكارت - ضربان من الجوهر : جسمانى وعقلى ، يوضحان عدم الاتساق . فليس ثمت سبب - فى فلسفة ديكارت - يبين لماذا لا يكون هناك جوهر واحد جسمانى فقط . أو جوهر عقلى فقط » (١٢٧) .

لكن ، الاتساق عنصر هام فى الميتافيزيقا ، لأن الميتافيزيقا بحث عن « المبادئ الأولى » ، أى أنها بحث عن « الأسباب القصوى » ، وعلى هذا : فالميتافيزيقا نزعة عقلية . وهذه هى النقطة التى يوضحها ويتهدد بقوله : « ان الايمان بالعقل ثقة بالطبائع القصوى للأشياء ، والتى تتألف وتنسجم على نحو تستبعد معه العشوائية » (١٢٨) . وفى موضع آخر يوضح النقطة نفسها بعبارة مختلفة ، فيقول : « أن نخفق فى العثور - فى التجربة - على أية عناصر لا تقدر على الظهور بوصفها أمثلة لنظرية عامة ، هو أمل النزعة العقلية . وهذا الأمل ليس مقدمة ميتافيزيقية . انه الايمان الذى يؤلف الدافع الى البحث فى جميع العلوم ، بما فيها الميتافيزيقا » (١٢٩) .

Leclerc, op. cit., 35.

(١٢٦)

PR, p. 8.

(١٢٧)

Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1926, p. 23 (SMW)

(١٢٨)

سنشير إليه بـ

PR, p. 57.

(١٢٩)

هذا « الأمل » ، أو هذه « الثقة » ، أو هذا « الإيمان » ، ليس مقدمة يمكن أن تبدأ منها النظرية الميتافيزيقية. وإنما هو مثل أعلى يسمى إلى التحقق ، لأنه كامن في النزعة العقلية بما هي كذلك . ومعنى هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك محاولة عقلية ، بدون أن تقبل - ضمنا أو صراحة - هذا الهدف أو المثل الأعلى . وواضح أن الإنكار أو الرفض « العقلي » له . لابد أن يكون متناقضا مع نفسه .

ويذهب ويتهجد « إلى أنه ما من كائن أو شيء يمكن تصويره مجردا من نظام للكون . ووظيفة الفلسفة التأملية هي أن تكشف هذه الحقيقة (١٢٠) ، ، ذلك أن ترابط الأشياء بعضها مع بعض يتضمن أن الأفكار التي بواسطتها يمكن تصور هذه الأشياء ، لابد أن تكون مترابطة هي أيضا بعضها مع بعض . وعلى هذا ، فويتهجد ينظر إلى الاتساق - كما يستخدمه هنا - على أنه يعني أن الأفكار الأساسية يفترض كل منهما الآخر ، لدرجة أننا لو قمنا بعزلها ، فإنها تصبح فارغة من المعنى .

إن النقطة المهمة هي أن الأفكار الميتافيزيقية هي - كما رأينا - تلك الأفكار التي تتميز بعموم كامل ، ومن ثم ، فلا يمكن أن تكون أفكار أخرى تكثر عموما منها . وعندما نهتم بأفكار أقل عموما ، كما هو الحال في العلم مثلا ، فنعتقد أن يتحقق الاتساق إلا بأفكار أكثر عموما تقوم بتوحيد الأفكار الأخرى وتضمها في مذهب ، وبذلك يكون « الاتساق » هو المتطلب الأساسي لبناء مذهب ميتافيزيقي .

وبإدراك أهمية الاتساق في الميتافيزيقا . يتضح أن النظام من الإنكار لابد أن يكون « منطقياً » فويتهجد يذهب إلى أن للمصطلح « منطقي » معناه العادي ، الذي يشمل الاتساق « المنطقي » ، أو عدم التناقض . وتمثيلاً الأفكار المنطقية العامة في أمثلة نوعية خاصة ، ومبادئ الاستدلال المختلفة (١٣١) .

Ibid., p. 3.

(١٣٠)

Ibid. pp. 3-4.

(١٣١)

ومتطلبات الأفكار الميتافيزيقية أو شروطها الأخرى ، ما هي
 الا توضيحات للمتطلبات الأساسية التي ذكرناها . وعلى هذا ، يترتب
 على عموم الأفكار الميتافيزيقية أنها لابد أن تكون ضرورية ، أي أنه بسبب
 العموم الكامل للخصائص الميتافيزيقية للكائنات الفعلية ، فإن هذه
 الخصائص الميتافيزيقية للكائنات الفعلية (وبالتالي الأفكار
 التي تعبر عنها) لابد أن تكون كلية universal ، ومن ثم
 متجسدة بالضرورة في جميع الأشياء . فهذه الضرورة في كلية المبادئ
 الميتافيزيقية هي المقصود من القول بأنها غير ممكنة not contingent
 فالامكان ما هو الا علاقة تميز المبادئ التي تكون أقل عموما ، او عموماً
 غير تام في كليته ، ذلك أن ضرورة الأفكار الميتافيزيقية تقوم على كليتها .
 ومعنى هذا - فيما يقول ويتهد - هو « أن المذهب الفلسفي لابد أن يكون
 ضروريا ، بمعنى أنه يحمل في ذاته حقه الخاص في الكلية خلال التجربة
 بأسرها » . (١٣٢) فالأفكار الميتافيزيقية تحمل حقا الخاص في الكلية خلال
 التجربة كلها ، وهو الحق الذي يفضل به يمكن لنا أن نفسر العناصر المتضمنة
 في التجربة بواسطة هذه الأفكار .

وهذا اختبار للمذهب الميتافيزيقي المؤلف من أفكار عامة ، وفعني به أن
 تكون جميع عناصر التجربة قابلة لأن تفسر بواسطة هذه الأفكار . ويقصد
 ويتهد بالتفسير : « أن كل شيء نكون على وعي به ، بوصفه شيئا نستمتع
 به ، أو ندركه ، أو نريده ، أو نفكر فيه » سوف يكون مثلاً جزئياً من أمثلة
 مذهب عام ، (١٣٣) . ومعنى هذا أنه مادامت الكائنات الأخرى والحوادث
 الخ - هي - تبعا للمبدأ الأنطولوجي - مشتقة من كائنات فعلية .

Ibid., p. 4.

(١٣٢)

Ibid., p. 3.

(١٣٣)

ومادامت المبادئ الميتافيزيقية هي تلك التي نعم كل كائن فعلى ، فلا بد أن يكون من الممكن اظهار كل شيء بوصفه تجسيدا ومثلا خاصا معيناً لنظام من الأفكار الميتافيزيقية ، وعلى هذا ، يكون التفسير الفلسفى مكونا لاختبار من أهم اختبارات مطابقة أو كفاية adequacy أى مذهب فلسفى .

ومن الواضح أنه لابد لنظام الأفكار الميتافيزيقية أن يكون - على الأقل - قابلا للتطبيق applicable وقابلية النظام الميتافيزيقى للتطبيق تعنى أن- بعض عناصر التجربة قابلة للتفسير بواسطته . لكن قابلية تطبيق نظام ما ، لا يتضمن مطابقته أو أنه نظام كاف . فرغم قابليته للتطبيق فقد يكون مع ذلك غير مطابق أو غير كاف ، ويخفق بذلك فى تقديم تفسير لبعض العناصر الأخرى من التجربة . وعلى هذا ، يتضح أنه من الضروري أن يكون المثل الأعلى لأى مذهب ميتافيزيقى هو أن يكون قابلا للتطبيق ، وكافيا أو مطابقا على السواء .

إن المميزات - التى عرضنا لها - للأفكار الميتافيزيقية ، تعنى أنه لابد أن تكون هذه الأفكار عامة أو كلية تماما ، وضرورية ، ولابد أن تؤلف مذهباً يكون متسقاً ، ومنطقياً ، وقابلاً للتطبيق ، ومطابقاً أو كافياً - هي مميزات تنتج عن قبول المبدأ الأنطولوجى الذى يوضح المشكلة الأساسية وموضوع البحث الميتافيزيقى . وبذلك ، تؤلف هذه المميزات المتطلبات التى يجب على أى منطق ميتافيزيقى أن يحققها ، إنها لتؤلف المعايير التى تهدى وترشد الى بنائه وإقامته ، إنها المثل الأعلى الذى يستهدف فى كل محاولة ميتافيزيقية . لكن ويتهدى يشير مع ذلك الى أنها لا يمكن أن تتناول وتعالج الا على نحو تقريبي ، ولا يمكن بحال تحقيقها تحقيقاً كاملاً ، فمن يقول ما نصه : « إن الفلاسفة لا يمكن أبدا أن ياملوا فى أن يصوغوا نهائياً هذه المبادئ الأولى الميتافيزيقية » فضعف الاستبصار وقصور اللغة يقفان حجر عثرة فى الطريق فالألفاظ والعبارات لابد أن تمتد نحو عموم غريب عن استخدامها المادى ، ورغم أن مثل هذه العناصر فى اللغة قد جمدت بوصفها

تقنيات technicalities ، غلزلت استعارات تريد أن تقوم بقفزة
خيالية » (١٣٤) :

- ٥ -

إن محاولة الميتافيزيقا أن تتصور طبيعة «واقعة كاملة تامة» ، أو طبيعة
« الوجود الموجودى » (الموجود بما هو كذلك) ، أو طبيعة « كائن فعلى » ،
معناها أن نحاول اكتشاف « الأفكار الأساسية » المناسبة ، أنها تحاول أن
تبنى نظاما من « الأفكار العامة » . لكن ، كيف يمكن الميتافيزيقا أن تتقدم
في سيرها حتى تصل الى اكتشاف طبيعة « الموجود الموجودى » ، (الاونتوس
فون) ؟ ، بلى منهج تحاول أن تكتشف الأفكار العامة ، الخصائص الكلية
أو المميزات العامة للكائنات الفعلية ؟ .

في النقطة السابقة - (ج) - بينا أن الميتافيزيقا نزعة عقلية . وهذا
لا يعنى في رأى ويتهد أن المنهج الأساسى للميتافيزيقا هو أن تسيّر ابتداء
عن المقدمات سيرا استنباطيا ، ذلك أن للفلسفة قد سادتها - كما يقول -
شكرة سيئة مؤداها أن منهجها هو الإشارة - على نحو دجمليقى - الى
مقدمات تكون وللصحة وعتيقة بيقينية تماما ، وأن تؤسس على هذه
المقدمات نسقا من الفكر » (١٣٥) . هذا هو الرأى الذى نادى به ديكارت ،
بنتيجة سيادة الريضية ودورها الأساسى فى العلم الفيزيائى ، ونتيجة النظر
الى الرياضات على أنها نموذج أعلى للتفكير البقيق اليقينى . ولقد ذهب
لغيبنتس أبعد من ديكارت فى هذه الفكرة حين نادى واقتراح « حسابا كليا » ،
لكن ويتهد يرى ، أن الفلسفة قد ضلت نتيجة اتخاذها للرياضة نموذجا أعلى
حاولت أن تنسج على منواله ، واغتنتبت بنتيجة لذلك « تقويما باطلا زائفا

Ibid., p. 4.

(١٣٤).

Ibid., P. 10.

(١٣٥).

لدور المنطق ووظيفته بشأن اليقين وبشأن المقدمات ، (١٣٦) . وعلى العكس من ذلك ، يذهب الى أننا لا نملك أفكاراً واضحة ومتميزة يمكن أن نأخذها نقاط ابتداء في سيرنا : « فالتعبير الدقيق عن الأمور العامة النهائية هو هدف المناقشة لا أصلها (١٣٧) » . والاستنباط المنطقي يقوم على المقدمات ويعتمد عليها ، وهذه المقدمات هي - على وجه الدقة - ما لا يمكن أن نقبله على أنه معروف أصلاً ، وبالتالي أن نعتنقه على أنه نقاط ابتداء ، لا تقبل الشك أو المناقشة . ويرتبط ويتهد على ذلك تأكيده « بأن المنطق الاستنباطي ليست له السيادة الالزامية ، التي تخول له اتفاقاً ومواضعة . فعندما يطبق أمثلة عينية واقعية ، فهو منهج أو إجراء يخضع للتجريب ، ويجب أن يحكم عليه في النهاية بالبداية الذاتية لمواضيعه التي عليها جنل *issues* (١٣٨)

وفي النهاية ، تكون المقدمات هي تلك الأمور التي عليها جنل . وهذا هو ما يرد ويتهد اثباته ، عندما يقول : « إن الفلسفة هي البحث عن المقدمات فهي ليست استنباطاً » (١٣٩) . ولقد أساء فلاسفة ، مثل ديكارت وسبينوزا ولبنيس ، تصور وفهم المنهج الذي ساروا عليه في تفكيرهم الميتافيزيقي . فهذا المنهج لم يكن هو المنهج الاستنباطي الذي ساد كتاباتهم ، وإنما المنهج الأساسي كان هو ذلك الذي توصلوا به الى مقدماتهم . وعندما نفحص تفكيرهم فحصاً دقيقاً نتبين أن هذه المقدمات هي أبعد ما تكون عن التقرير على نحو حتماتي قطعي ، ذلك أن منهجهم الأساسي - مثله مثل منهج كبار الميتافيزيقيين الآخرين - قوامه البحث عن « المبادئ الأولى » ، إنه المنهج الذي نبحت ونحاول بواسطته ، الوصول الى « الأفكار القصوى النهائية » ، التي هي بغية كل باحث .

Ibid.

(١٣٦)

Ibid., p. 10.

(١٣٧)

Whitehead. *Modes of Thought*. Cambridge. 1938,

(١٣٨)

p. 141.

بمنسیر الیه بـ

Ibid., p. 143.

(١٣٩)

٣٥٥

(م ٢٠ - الميتافيزيقا)

العقل التأملى هو نفسه موضوع لمنهج منظم . فهم قد جردوا العقل من ضابجه
 الفوضوى دون أن يقضوا على وظيفته فى الوصول الى ما وراء الحدود
 المفروضة (أى قدرته على تجاوز الحدود) ، وهذا هو السبب فى أننا الآن
 نتكلم عن العقل التأملى بدلا من الوحي أو الالهام . فالعقل يستجيب الى
 نظام ما هو معقول ، أما « التأمل » فيعبر عن تجاوز أى منهج معين خاص .
 والسر الذى اكتشفه اليونانيون هو : كيف تكون متيقدا بمنهج حتى فى
 تجاوزه . انهم لم يفهموا اكتشافهم هذا ولم يدركوه الا بصعوبة بالغة ،
 لكننا نتميز بأننا لاحظناه اجرائيا فى مدى عشرين قرنا (١٤٠) . باختصار ،
 ان « المنهج المنظم » للعقل التأملى هو - فى نظر ويتهد - يتجبر بأنه يتجاوز
 المناهج الخاصة المحددة .

قلنا أن الميتافيزيقا عند ويتهد هى البحث عن الخصائص العامة
 للكائنات الفعلية ، ومحاولة اكتشافها ، وأنه بالمبدأ الانتولوجى تجسد
 الكائنات هذه الخصائص ، والتي يجب - تبعاً لذلك - أن نبحث عنها فى
 تجريبتنا لهذه الكائنات (١٤١) . فلكى نكتشف الخصائص العامة للواقعية
 الفعلية actuality ، فلا بد أن نستجيب الى التجربة . لكن . هاهنا تكمن
 الصعوبات الحاسمة ، لا فيما يتعلق بالمنهج فحسب ، بل وأيضا فيما يتعلق
 بما يؤلف « التجربة » . فالملاحظة التحليلية لمكونات التجربة المباشرة ليست
 بالأمر الهين السهل ، بل على العكس ، يجب - فيما يقول ويتهد - أن نقاوم
 الزعم الذى يقول بأن مكونات التجربة - ايا كانت هذه المكونات - قاطعة ،
 متميزة ، أو قابلة للتمييز .

ولا يهمننا هنا الدخول فى تفاصيل تتعلق بنظرية المعرفة عند ويتهد ، وإنما
 المهم هو أننا - فى نظر ويتهد - « على غير وعى بأى تحليل قاطع وتام

Quoted from Leclerc, op. cit., p. 43.

(١٤٠)

Ibid., p. 6.

(١٤١)

وفاعلية «البحث» ليست - كما يقول ويتهد - شيئاً آخر سوى «العقل»
أو «التدليس العقلي» ، reasoning ، أنها عقل في صورتها الرئيسية .
فالجانب الأساسى للعقل أو للزعة العقية لا يتحقق في الاجراءات أو المناهج
الاستنباطية ، وإنما هو يتحقق في فاعلية « البحث » وهذا هو ما يقصده
ويتهد عندما يتحدث عن «العقل التأملى» speculative reason في مقابل
العقل « الاستنباطى » و « التحليلى » . وجانب البحث هذا هو ما يحاول
ويتهد اثباته وتأكيدده بوصفه أول جانب ، باستخدامه كلمة « تأملى » في
عبارات مثل « العقل التأملى » و « الفلسفة التأملية » ، وعلى هذا . نستطيع
أن نتبين لماذا كتب في تعريفه للميتافيزيقا - وهو التعريف الذى سبق أن
ذكرناه - يقول : «فلسفة التأملية هي محاولة بناء مذهب...» و«الميتافيزيقا
هي العلم الذى يحاول أن يكتشف ...» ، فكلتا « محاولة » و «يحاول»
تدلان هنا على جانب البحث والاكتشاف ، وهو أهم عنصر يدخل في
تعريف الميتافيزيقا ، وله الأولوية على غيره من العناصر .

ان ما نهتم به هنا هو ما يتضمنه هذا التصور ... «العقل التأملى»
فبما يتعلق « بالمنهج » . فويتهد يقرر : أن للعقل التأملى يجب أن يكون -
في ماهيته - غير مقيد بالمنهج ، لأنه هو بطبيعته البحث عن منهج ،
كما أنه هو البحث عن « المبادئ الأولى » . وويتهد لا يعنى بذلك أنه
ليس هناك منهج ، وأن « البحث » مجرد خبط عشواء ، وإنما يعنى أن
المنهج لا يمكن أن يكون اجراء ثابتاً محدداً ، كما هو حال المنطق
الاستنباطى . فالمقدمات أو المبادئ الأولى هي - بالضبط - الأمور التى
عليها جدل ، ولا يمكن الوصول اليها بمنهج استنباطى يفترضها
بالضرورة افتراضاً سابقاً . ولا شك أننا نلاحظ هنا أن ويتهد يأخذ
بالحجة القديمة التى تقول بأن المعرفة الجديدة لا يمكن الحصول عليها
بمنهج القياس . والمشكلة هي المنهج الذى يمكن بواسطته الوصول الى
المبادئ الأولى . والضغوبة هي ان هذه المبادئ الأولى تشمل « مبادئ»
المنهج » . ويقرر ويتهد « أن اليونانيين اكتشفوا السر الذى مؤداه أن

ونهاى للتجربة المباشرة ، على أساس التفاصيل المتعددة التى تستوعبها محدوديتها *definiteness* ، (١٤٢) . و « مكونات التجربة لا يمكن أن تتبين وتتضح الا بعملية صعبة من « التدليل العقلى » ، لا يهمنى هنا الا الكشف عن طبيعتها فحسب .

ثم يذهب ويتهد الى اننا يجب أن نلاحظ أن عناصر تجربتنا « لا تتضح ولا تتميز الا بقدر قابليتها للتغير *variability* ، على شرط أن تبقى المدة المطلوبة للأهمية » (١٤٣) ، أى لكى تصبح جحيرة بالملاحظة . « فنحن — كما يقول — نلاحظ فى العادة وفقا لمنهج الاختلاف ، فأحيانا نرى فيلا ، وأحيانا لا نرى . والنتيجة هى أن الفيل عندما يكون حاضرا ، فاننا نلاحظه ونراه . فسهولة الملاحظة تعتمد على ان الموضوع الملاحظ ، مهم عندما يكون حاضرا ، وأحيانا يكون غائبا (وعندئذ لا يكون مهما) ، (١٤٤) .»

وطالما أن اهتمامنا هنا هو الميتافيزيقا ، فان هذه النقطة على جانب كبير من الأهمية ، لأنها تعنى أن اكتشاف الخصائص الميتافيزيقية « بالتجربة » تلازمه وتحفه صعوبات معينة . فالعناصر التى قد ميزناها فى التجربة هى المتغيرة ، وهى بالتالى العناصر الممكنة ، أى أنها هى تلك التى ليست بعناصر ميتافيزيقية . فهذه الأخيرة — طالما أنها خصائص عامة وكلية للأشياء ، فهى ثابتة لا تتغير ، وهى بالتالى لم تلاحظ ، « ذلك أن الأمور الضرورية أو الضروريات *necessities* هى لا متغيرات ، ولهذا السبب تبقى فى خلفية الفكر ، على نحو غامض ومبهم » (١٤٥) ، ومن ثم ، لا يمكن أن نركن

PR, p. 5.

(١٤٢)

MT, p. vii.

(١٤٣)

PR, p. 5.

(١٤٤)

MT, p. vii.

(١٤٥)

الى الملاحظة البسيطة لكي نكتشفها • فالنموذج الذى يقوم على الملاحظة •
وهو الذى يعتنقه التجريبيين - لا ينفع فى ميدان الميتافيزيقا (١٤٦) •

وصعوبة التمييز ليست وقفا على الخصائص العامة أو العمومات
generalities الميتافيزيقية وانما نقابليا أيضا فى الخصائص التى هى أش
عموما ، والتى هى موضوع اهتمام العلم ، فالتفاصيل السطحية هى وحدها
المتميزة تميزا جازها من قبل ، تلك التفاصيل التى تنفع فى مجال الحياه
اليومية • أما العمومات العلمية والفلسفية ، فلا يمكن اكتسابها
« بملاحظة سابقة » antecedent observation (وهى تلك التى
تمدنا بالخصائص السطحية) • وانما بالملاحظة التى توجهها نظرية (١٤٧) •

ويرى ويتهد أنه بدون نظرية كئذه ، يستحيل أن نعرف - من بين كل
ما هو محلى - البيئة evidence المناسبة • ودون البيئة مناسبة أمر يعتمد
على النظرية التى تسود المناقشة (١٤٨) • وفى غياب النظرية لا تمكك كلاً من
المناقشة العلمية والفلسفية على السواء - معيارا لقياس صدق البيئة
وصحتها (١٤٩) • وهذا ما نلاحظه فى ميدان العلم فى مذهب « الفرض
العامل » Working hypothesis •

وهذا المذهب يصدق أيضا فى ميدان الميتافيزيقا ، فالفلسفة التأملية
تجسد - فيما يقول ويتهد - منهج الفرض العامل « (١٥٠) ، بمعنى أن
العمومات الميتافيزيقية لا تكتشف الا بالملاحظة التى توجهها نظرية تتعلق

PR. p. 5.

(١٤٦)

Leclerc. op. cit. p. 45.

(١٤٧)

AL. p. 283. .

(١٤٨)

Ibid. p. 284.

(١٤٩)

Leclerc. op. cit., p. 46.

(١٥٠)

بطبيعة هذه الخصائص العامة • وويتهد بقوله « ان الفلسفة التأملية تجسد منهج الفرض العامل » يقرر أن هذا المنهج متضمن في طبيعة « التأمل » نفسها « العقل التأملى » • والمنهج معقد ، ذلك أن « التأمل » يشير الى جانب خلق النظرية وتكوينها ، فكيف نوجه بنظرية هي من خلقنا ، هي « فرضنا » ؟ ، ومن أين استخلصناها ؟ يجيب ويتهد على ذلك بقوله بأنه « الاستبصار المباشر في طبيعة المعطى الخاص بنا ، وهو العالم الفعلى ، بما في ذلك نحن أنفسنا » (١٥١) •

والاستبصار في العموميات الميتافيزيقية لا يذم الا في مرحلة متقدمة من مراحل الفكر ، وهو يقوم على أساس مجموعة كبيرة من التحليلات السابقة التى تتضمنها ميادين المعرفة المتخصصة، وهى ميادين العلوم المختلفة (١٥٢) • بعبارة أخرى ، نقول ان الاستبصار الميتافيزيقي لا يكون الا باخذ الحظ الأوفر من العلوم وتحصيل أكبر قدر من تحليلاتها •

والمبادئ الميتافيزيقية العامة والخصائص الجامعة للكائنات الفعلية ، تبنى - كما يقول ويتهد - في مذهب بواسطة عملية يطلق عليها اسم « عملية التعميم التخيلى » imaginative generaliaztion • وهذه المبادئ هي التى تؤلف « الفروض العامة » التى نستطيع بواسطتها أن نفسر مختلف عناصر التجربة • والفروض تختبر في هذه العملية من التفسير ، أى أنها تختبر بدرجة قابليتها للتطبيق على التجربة بأسرها • يقول : « ان نجاح التجربة التخيلية يختبر دائماً بقابلية نتائجها للتطبيق على ما وراء المكان المحدود الذى نشأت منه • وبغياب هذا التطبيق الذى يمتد الى ما وراء حدوده ، يظل التعميم الذى يبدأ من الفيزياء - على سبيل المثال - مجرد تعبير من الأفكار بجعل ، قابل للتطبيق على الفيزياء • والتعميم الفلسفى • الناجح نسبياً ،، سوف يجد - اذا ما استخلصناه من الفيزياء - تطبيقات على ميادين من التجربة تجاوز الفيزياء » (١٥٢) •

MT. p. 103.

PR. p. 6.

(١٥١)

(١٥٣)

ومنهج « التعقيل التخيلي » imaginative rationalization هو ذلك « المنهج المنظم » الذى يستير بواسطته العقل القاملى • ويجب أن نلاحظ أن منهج « التعميم التخيلي » هو فى أساسه قائم على الفرض ، فالبحث الفلسفى والعلمى كلاهما لا يمكن أن يتخلى عن منهج الفرض . أى أن التعقيل التخيلى ، لابد أن ينظر اليه على أنه « فرض » ، ويجب أن يوضع موضع الاختبار والتحقيق أو التثبيت ، بوصفه أكثر عناصر عملية « البحث » أهمية وخطورة •

والمطلب الأول فى الميتافيزيقا هو السير بمنهج التعميم ، لكى يتحقق ويطبق • واختبار نجاحه هو التطبيق فى مجالات تجاوز المجال المباشر الذى نشأ منه • أو بعبارة أخرى - يجب أن تحقق رؤية لجمالية (١٥٤) •

والشرط الثانى لنجاح البناء التخيلى هو البحث الدائب عن أمرين عتليين ، يعد كل منهما مثلاً أعلى ، أما أولهما فهو الاتساق ، أما الثانى فهو الكمان المنطقى ، (١٥٥) •

معنى هذا أن المنهج للعام للبحث الميتافيزيقى هو - على وجه الدقة - انشاء مذهب من الأفكار العامة ، واختبار هذا المذهب من الداخل بمعايير الاتساق ، والثبات المنطقى ، والضرورة فى الكلية ، ومن الخارج بقابليته للتطبيق ، وبأن يكون كافياً أو مطابقاً • وكما يقول ويتهد « ان المنهج الحقيقى للبناء الفلسفى هو أن نبنى مذهباً من الأفكار ، وأفضل مذهب هو ذلك الذى نستطيع بواسطته أن نفسر التجربة » (١٥٦) • ويذهب ويتهد الى أن هذا كان هو المنهج الذى اتبعه جميع الميتافيزيقيين الكبار (١٥٧) •

Ibid.

(١٥٤)

Ibid., p. 7.

(١٥٥)

Ibid., p. X.

(١٥٦)

Ibid., p. 22.

(١٥٧)

فكل مذهب ميتافيزيقي عظيم ما هو الا محاولة لتصوير طبيعة الواقع الفعلي باقامة نظام من الأفكار العامة . وعلى هذا ، فكل مذهب في تاريخ الفلسفة هو « تجربة تخيلية » ، في محاولة تصور « الوجود الموجودى » (الوجود بما هو كذلك) « الاونتوس أون » .

وباقامة أو بناء مذهب ميتافيزيقي ، يكون المنهج الذى يجب اتباعه هو : « التعميم التخيلي » ، ويجب أن نلاحظ ونضع في الحسبان ، شروط نجاح البناء الميتافيزيقي . يقول ويتهد : « ونحن نبني مذهبا فلسفيا ، لابد أن نعطي لكل فكرة ميتافيزيقية أوسع امتداد ممكن . . . ولا يجب أن نحد مدى أو مجال المبدأ الميتافيزيقي الا بضرورة معناه » (١٥٨) : وبالشروط الأخير لا يوجد أن تحد الفكرة أو المبدأ الميتافيزيقي الا بضرورة معناه ، لا يؤكد ويتهد العموم الكامل للمبدأ ، وبالتالي ضرورته فحسب ، بل يؤكد أيضا اتساق المذهب . فعموم المبادئ الأولى واتساقها ، هما الشرطان الأساسيان في أى مذهب ، بدونهما لا يعد ميتافيزيقيا .

ولقد قام ويتهد في المرحلة الأخيرة من تطوره الفلسفى ، ببناء مذهب ميتافيزيقي يحقق فيه الشروط السابقة ، موضوعية الكائنات الفعلية ، ومنهجه « التعميم التخيلي » ، وعمل على تحقيقه بتطبيقه على مختلف المجالات . . مجالات التجربة .

ان نزعة ويتهد نزعة عقلية واقعية . وهذه نزعة لا يعتنقها الا انسان . يجمع بين جنبيه عقلية العالم وروح اميتافيزيقي ، أو صاحب « عقلى تأملى » - كما يقول ، يحاول باستمرار أن يتجاوز الحدود التى رسمها لنفسه ، أى صاحب « عقل ميتا - فيزيقي » بالمعنى الحرفى للكلمة .

يقول ويتهد : « لقد كان هناك اعتراض يوجه الى الفلسفة التأملية مؤداه

.AI. pp. 304-5.

(١٥٨)

.PR. p. 18.

(١٥٩)

أنها طموحة أكثر من اللازم . وكان من المسلم به أن النزعة العقلية هي المنهج الذى يتحقق بواسطته التقدم داخل حدود العلوم الخاصة . لكن قين مع ذلك أن هذا النجاح المحدود لا يجب أن يشجع على التيام بمحاولات من شأنها بناء نظام أو مذاهب طموحة تعبر عن الطبيعة العامة للأشياء ، (١٥٩) .

ومحاولة ويتهد الميتافيزيقية ما هي الا تفنيد لهذا النقد الذى يضر بالعلم والميتافيزيقا على السواء ، وحاول جاهد أن يستبقيهما معا وأن يحافظ على روح كل منهما .

ومما سبق نستطيع أن نقول مع جوتفريد يمارتن أن ميتافيزيقا ويتهد تجمع بين نظرية المبادئ ونظرية الموجود فالميتافيزيقا - منذ أرسطو - وهي تعرف اما بأنها بحث في المبادئ الأولى أو بحث في الموجود بما هو موجود ، أو بحث في وجود الموجود الأعلى ، الذى هو الله . فكون ميتافيزيقا نظرية في المبادئ يقتض - على وجه الخصوص - في الفصل العاشر من العلم والعالم الحديث ، « ففى مستهل هذا الفصل يذبه القارئ صراحة بأنه مقدم على الميتافيزيقا ، فان كان ممن يجدون في قرائتها صعوبة فعلية ان يترك هذا الفصل دون قراءة . اما الفصل الحادى عشر من نفس الكتاب فانه تناول وجود الله ، أى أنه فصل في « اللاهوت الطبيعى » .

والميتافيزيقا بوصفها نظرية في المبادئ تقوم - عند ويتهد - على نزعة التفاضلية المنطقية ، فوايتهد يفترض وجود نظام أعلى من المبادئ ، حتى رغم اعتقاده أن هذا المذهب عصى على الادراك الا على نحو تقريبي . والى جانب هذه النزعة التفاضلية المنطقية ، نجد اعتقاد ويتهد بتجانس كل ما هو واقعى ، على أساس ما يطلق عليه اسم « فلسفة الكائن العضوى » . فهو يعبر بهذه الفلسفة عن رأيه بأن الكائنات العضوية ليست فقط الموجودات بالمعنى التقليدى ، بل هي أيضا الالكترونات ، والذرات ، والجزيئات ، والكائنات الفيزيائية الأخرى . ومعنى هذا أن نفس التصورات ونفس المبادئ تطبق

على مجموع كل ما هو واقعي ، طالما أن كل شيء واقعي ، هو كائن عضوي .
ومهمة الميتافيزيقا بوصفها نظرية في المبادئ ، هي أن تستبعد المبادئ الزائفة
التي تسربت الى العلوم أثناء تطورها ، وأن تكتشف المبادئ الصحيحة ،
وتعمل على احلالها محل المبادئ المستبعدة .

أما كون الميتافيزيقا نظرية في الوجود فيتضح خاصة في مذهبه في
الموجودات الفردية بوصفها كائنات عضوية ، وفي مذهب « الموضوعات
السرمدية » ، متصورة بمعنى أفلاطوني . ونظرية الوجود عند ويتهد ترتبط
بالتراث الأنطولوجي منذ أرسطو حتى هارتمان في الفلسفة المعاصرة (١٦٠) .

وهذا كله ينتهي بنا الى تبين كيف أن هذا الانسان العالم: ويتهد - ينتمي
الى التراث الميتافيزيقي ، وينتسب الى سلالة فحول الميتافيزيقيين ابتداء من
أرسطو الى ابن سينا الى كنت ، والى هارتمان ، هذه السلالة التي تجمع بين
العلم والميتافيزيقا . فهي تحاول الانتفاع بمنجزات العلم في تجديد وذاسيس
عمود الميتافيزيقا ، ولم تحاول قط الخروج عنه أو كسره .

- ٥ -

في هذا الفصل عرضنا لأربعة مواقف تتعلق بمسألة الميتافيزيقا والعلم
من خلال منظور : الاستبعاد والاستبقاء . الموقف الأول هو موقف المناطقة
الوضعيين الذين يستبعدون الميتافيزيقا بوصفها قضايا فارغة من المعنى ،
وذلك باسم العلم ومن أجله . والموقف الثاني هو موقف برجسون الذي يقيم

Martin, G., *Metaphysics as Scientia Universalis* and (١٦٠)
Ontologia Generalis, in Leclerc (ed.), *The Relevance of*
Whitehead, op. cit., pp. 228-9.

تقابلا بين الميتافيزيقا والعلم ينتهى منه الى الخط من شأن العلم - رغم أنه لم يستبده - والاعلاء من شأن الميتافيزيقا والعلم - بمعناه الجرد - من أجل الحفاظ على سلامة الانسان والحيلولة دون استلابه • والموقف الرابع عو ويتبد الذى يعد موقفا نموذجيا ، ذلك لانه يستبقى العلم والميتافيزيقا معا ، فكل منهما يحد الآخر ، وكل منهما ضرورى لوجود الاخرى وللخضارة الانسانية بعمامة •

خاتمة

التساؤل عما اذا كانت الميتافيزيقا ممكنة ، أو - بعبارة أخرى - الست
في امكان قيامها ، أمر قديم . فوفقاً لما قاله أرسطو : ان الميتافيزيقا كانت
منذ قديم الزمان ولا تزال الآن وستظل الى الأبد موضوعاً للتساؤل والتشك .
أى أن الجدل حولها لن ينتهى طالما كان هناك انسان يتساءل : ما الوجود
بما هو وجود ؟ . ومن خلال هذا الجدل تنشأ مشاكل تتعلق بالمصطلحات
ومشاكل أخرى تتعلق بوجهات النظر العامة .

أما عن مشكلة المصطلحات ، فالميتافيزيقا تعرف عند المتعصبين
والمتحمسين لها بأنها مذهب الحقائق العالية . وهنا نفهم « الحقيقة العالية »
على أنها حقيقة تكمن فيما وراء الطبيعة ، حقيقة تفارق وتجاوز الطبيعة .
وعلى هذا ، فالميتافيزيقا بهذا المعنى لابد أن تهتم بالحقيقة العليا ، أى تتخذ
من الله موضوعاً لبحثها ، ذلك لأن الله هو الوجود المارق والذي يجاوز
الطبيعة . ولقد رأينا كيف أن هيدجر وهارتمان يتفقان في ادانة هذا النوع من
الميتافيزيقا ، لأنه ينقلب ويصبح وكأنه « أنطو - أنطولوجيا » (= أنطولوجيا -
لاهوتية) . لكن هناك تعريفاً آخرًا مختلفاً ممكنًا للميتافيزيقا ، وهذا التعريف
الآخر المختلف للميتافيزيقا هو في الحقيقة أكثر ملاءمة لتاريخ الفكر ، هو -
بعبارة أخرى - التعريف الحق للميتافيزيقا . ففي هذا التعريف ينظر الى
الميتافيزيقا من حيث هي إثارة للسؤال : « ما الوجود ؟ » أى أن الميتافيزيقا
تعرف ابتداءً من وضع السؤال ، ومن ثم غكل اجابة ممكنة عن هذا السؤال
نؤخذ على أنها ميتافيزيقا :

ان مسألة المصطلحات هي ولاشك مسألة اتفاقية ، يستطيع كل امرئ
أن يتخذ فيها - بحرية - قراره الخاص . وعلى هذا ، فلا يمكن بحال أن نمنع
أحدًا أيا كان من استخدام مصطلح « ميتافيزيقا » بالمعنى الأول الضيق ، الذى
يقصرها على بحث الوجود الأعلى . لكن مع ذلك يجب على من يستخدم
المصطلح بهذا المعنى الضيق أن يكون على بينة من نقطة هامة ، وأن يكون
واضحا ازاها . فكونه يذهب الى أن الميتافيزيقا بهذا المعنى الأول ، مستحيلة ،

أي لا يمكن قيامها ، لا يستتبع إطلاقاً أن تكون الميتافيزيقا بالمعنى الواسع مستحيلة . فلكي يثبت هذه القضية الأخيرة ، يتعين عليه أن لا ينظر الى السؤال : « ما الوجود ؟ » ، على أنه مستحيل فحسب ، بل يتحتم عليه أيضا أن يعد كل اجابة عن هذا السؤال على أنها مستحيلة .

وهناك بالاضافة الى هذه الصعوبات الاصطلاحية ، اعتراضات تنشأ من ثلاث وجهات للنظر فلسفية . ولكن علينا أن نبين أولا أن القول بأن الميتافيزيقا مستحيلة ، قول اعتنقه في الغالب الكنتيون الجدد ، لكن هذا القول ان هو الا تفسير خاطيء . كما سبق أن بينا في الفصل الأول لفلسفة كنت ، وسوء فهم لمقصوده الحقيقي في مسألة الميتافيزيقا بالذات . فليس هناك شك في أن كنت هاجم بعنف ميتافيزيقا معينة ، هي الميتافيزيقا الدجماطيقية . وانه بسبب هذا الهجوم الذي شنّه كنت على الميتافيزيقا الدجماطيقية ، أطلق مندلسون على كنت لقب « محطم الكل » *Alleszermalmer* . لكن كنت - كما قلنا - لم يهدف أبدا الى استبعاد الميتافيزيقا باطلاق ، وفي جميع معانيها وأنواعها . فبعد أن أخرج « نقد العقل الخالص » كتب « المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم لطبيعي » ، ولا يمكن لفيلسوف يختار عنوانا مثل هذا لكتاب له . أن يستبعد الميتافيزيقا بعمامة ، وبكل معانيها .

ان استبعاد الميتافيزيقا يجيء من ثلاث وجهات للنظر ، هي : التجريبية والتاريخية والتحليلية (١) .

فوجهة النظر التجريبية لا تسلم الا بالعبارات التجريبية - لكن مثل هذه للوجهة من النظر لا يمكن أن يدافع عنها بسهولة كما يظن القائلون بها .

(١) *Martin, G., Einleitung in die allgemeine Metaphysik, Koelner Universitätsverlag, 1958, 1958, S. 149.*

وأنظر أيضا لنفس المؤلف كتابه :

Allgemeine Metaphysik, Berlin, W. de Gruyter, 1966, 1

فاعتنق هذه الوجهة من النظر يستلزم تعريف تصور العبارة التجريبية، ومثل هذا التعريف يولج صعوبات لا يستهان بها . ولقد بين أفلاطون من قبل أن هناك عبارات تتجاوز الاحساسات الجزئية . غفى مقدورى - مثلا - أن أجمع وأركب ما أراه مع ما أسمعه . لكن هناك ما هو أخطر وأعم من ذلك . وهو ما يذهب اليه المدافعون عن مثل هذه الوجهة من النظر من أن العبارات التى تتقال عن العبارات التجريبية هى ذات بناء مختلف عن العبارات التجريبية نفسها .

غاذرا ما نطلق المرء على المبارات الأولى اسم عبارات تجريبية بمعنى واسع - غنجد أن تعد أسئلة الميتافيزيقا وعباراتها مختلفة عن العبارات للتجريبية بالمعنى الواسع .

وأخيرا ، يجب أن يكون تصور العبارة التجريبية واسعا بحيث يسمح لمبارات بالرياضة أن تدخل فيه وأن تندرج تحته . وغنجد أيضا أن يستبعد مثل هذا التصور الواسع للفضاض لوجهة النظر للتجريبية - لن يستبعد - ضرورة - الميتافيزيقا .

أما هؤلاء الذين يعارضون الميتافيزيقا من وجهة النظر التاريخية ، فانهم يذهبون الى أنه على الرغم من أن الميتافيزيقا كانت ممكنة فى زمان معين فى التاريخ ، فان امكانية الميتافيزيقا لم تعد قائمة وموجودة فى عصرنا للجاضر . انهم يفتقدون بأن الميتافيزيقا مرتبطة بزمان معين فى التاريخ ، وأنها الآن شىء من مخلفات الماضى ، ومن بين المدافعين عن وجهة النظر هذه نيتشه . على الرغم من أن أفكاره فى هذه المسألة يشوبها الغموض وينقصها الأحكام والدقة والتحدد . فنيتشه يفسر الميتافيزيقا بوصفها نظرية تأخذ بوجود عالين بالمعنى الأفلاطونى الساذج . وهذه للنظرة تدبه ما ذهب اليه أوجست كومت فيما يسميه بقانون المراحل الثلاث : الدينية والميتافيزيقية والعلمية . ووجهة النظر التاريخية هذه لا يؤيدها التاريخ نفسه ، لأنها لا تزال - فى العصر الحاضر - تطلب الميتافيزيقا . وما تزال المباحث الميتافيزيقية تشغل الغالبية العظمى من مفكرى العصر الحاضر .

• أما وجهة النظر الثالثة ، فهي التحليلية : والقضية الأساسية التي تقوم عليها هذه الواجهة من النظر ، هي أن الفلسفة كلها ما هي الا نقد للغة ، ما هي الا تحليل للغة فقط • وكان أول داعية لها هو فرتجنشتين ، ومن بعده كرنب • لكن وجهة النظر التحليلية هذه لا توجه الا ضد الميتافيزيقا بمعناها الضيق ، أي بوصفها بحثا في الحقائق العالية • أما الميتافيزيقا بمعناها الواسع ، فمن الصعب أن تتأثر بما توجهه هذه الواجهة من النظر من انتقادات • وليس في مقدورنا أن نذكر أنه غالبا ما تقع في اللغة تعبيرات من قبيل التعبير « يوجد » • وتحول مثل هذه التعبيرات اللغوية ينتمي الى الميتافيزيقا في معناها الواسع • وهذا ما قام به - على نحو عميق - هيدجر •

وعلى هذا ، فليس ثمت اعتراضات نهائية حقيقية يمكن أن تثار ضد الميتافيزيقا بالمعنى الواسع ، أو - على أي حال - لم توجه بعد مثل هذه الاعتراضات • ولا نريد بقولنا هذا أن ننكر أن مشاكل الميتافيزيقا ، هي من بين تلك المشاكل التي لا تخضع لحلول نهائية ومحددة ، فالأسئلة الميتافيزيقية تتحدى حدود الفكر وحدود اللغة • وسيكون للميتافيزيقا دائما طابع شكى اشكالي ، أي يستثير دواما الشك والتساؤل • وبهذا المعنى يبدو أن كلمات أرسطو تصدق على كل ميتافيزيقا ، ان السؤال الذي اثير منذ القدم ولا يزال يثار الآن ودائما ، والذي هو دائما ابدا موضع الشك ، هو للسؤال : ما للوجود ؟

والهدف من استبقاء الميتافيزيقا هو الانسان - هذا الموجود الذي يسأل « سؤال الوجود » - هو حفظ وجوده والحيلولة دون استلابه واغترابه • ان من يستبعد الميتافيزيقا هو - في الحقيقة - يرد الانسان الى مستوى واحد من مستويات الالوانع ، ألا وهو مستوى الموضوعية • بيد أننا لو رجعنا الى تجربتنا الذاتية الخاصة ، لنبين أن لدينا تجارب عديدة يصعب ارجاعها وردها الى هذا الابدع الموضوعي ، كما هو الحال مثلا بالنفسية الى تجريبه

الحب أو الحرية . ومن هنا نستطيع أن نقول إن فلسفة هارتمان أو يسبرز أو سارتر ليست في حقيقة الأمر مجرد معرفة ، بل هي تمثل موقفنا انسانيا يريد من ورائه الانسان أن يظل مخلصا لذاته ، وألا يسلك الا بوصفه انسانا . وعلى هذا ، فلا بد لكل ميتافيزيقا أن تفترض الأخلاق افتراضا سابقا وتبررها ، لا العكس ، كما ذهب كنت . وافترض الميتافيزيقا للقيم أو الأخلاق واستتمالها عليها هو الاضافة الجديدة التي قدمها الاتجاه الروحي في الفلسفة الفرنسية المعاصرة على ايدي كل من لافن ولوسن .

إن الموقف الميتافيزيقي هو ذلك الموقف الذي يتخذه الانسان بالضرورة عندما يدرك أن العلم هو من خلقه ، وأن صلته أو علاقته بالوجود هي من نوع آخر غير ما تفترضه المعرفة الموضوعية ، وليس هناك في تاريخ الفلسفة أي تقدم مطرد ، بل هناك سر مديّة مستمرة لنداء الوجود الذي يهيب بكل فيلسوف أن ينصت اليه وأن يستمع اليه . ولا بد لكل فيلسوف أن يعود الى « الوجود » ، هذا الأساس الذي لا بد أن تتأسس فيه الميتافيزيقا ، أو الأرض الخصب التي تمد جنر شجرة الفلسفة (أي الميتافيزيقا) بالعصارة والقوة اللازمين لنموها . ولا بد أيضا لكل فيلسوف أن يعود الى « الذات » فإن ما تكشف عنه الميتافيزيقا إنما هو دائما « الانسان » في علاقته بالوجود . و « الانسان » هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا فلانسانا بعد رأسى هو الذي يجعل منه موجودا ميتا - فيزيقيا .

إننا عندما نستبعد الميتافيزيقا - سواء باسم العلم أو الانسان - فكاننا نستبعد من الانسان ماهيته ، أي قدرته على التجاوز والعلو .

مراجع البحث

١ - المراجع الأجنبية :

1. Ando, T., *Metaphysics*, the Hague, Nijhoff, 1961.
2. Audebert, Ce Myth obstiné : la Métaphysique, dans (Peut - on se passer de Métaphysique ?) (ouvrage collectif), P.U.F., 1954.
3. Axelos, K., *Marx : Penseur de la Technique*, Paris, Editions de Minuit, 1963.
4. Bacon, *Bacon's Philosophical Works*, London, 1905.
5. Bergson, *L'Evolution Créatrice*, Paris, Alcan, 1913.
6. Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, Paris, Alcan 1934.
7. Bunge (ed.), *The Critical Approach to Science*, London, The Free Press, 1964.
8. Cassirer A Casirer — Heidegger Seninar, *Philosophy and Phenomenological Research*, December, 1964.
9. Carnap, *La Science et La Métaphysique devant L'Analyse Logique du Langage*, Paris, Hermann, 1934.
10. Champigny, Le mot «Etre» dans «L'Etre et La Néant», *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril - Juin 1956.
11. Chappelle, A, *L'Ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, Editions universitaires, 1962.

12. Collingwood, R., **An Essay on Philosophical Method**, London, Oxford, 1933
13. Collingwood, **An Essay on Metaphysics**, London, Oxford 1940.
14. Desan, W., **The Tragic Finale**, Harper Torchbooks, N. y., 1960.
15. De Waelhens, **Reflections on Heidegger's Development**, **International Philosophical Quarterly**, September 1965.
16. Diemer, A., **Einführung in die Ontologie**, Meisenheim a/Glan, Hain, 1959
17. Farber, M. (éd). **L'activité philosophique contemporaine**, V. II, Paris P, U. F., 1950.
18. Emmet, D., **The Nature of Metaphysical Thinking**, London, Macmillan, 1945.
19. Gilson, **Being and Some Philosophers**, Toronto, 1949.
20. Grene, M., **Martin Heidegger**, London, Bowes and Bowes, London, 1957.
21. Guilead, R., **Etre et liberté**, Louvain, Nauwelaerts, 1965.
22. Gusdorf, G., **Traité de métaphysique**, Paris, Colin, 1956.
23. Hartmann, N., **Les Principes d'une Métaphysique de La Connaissance**, Aubier, 1945.
24. Hartmann, **Zur Grundlegung der Ontologie**, Meisenheim, Westkulturvelag Hain, 3. Auflage.
25. Hartmann, **Neue Wege der Ontologie**, Stuttgart, Kohlhammer, 2. Auflage, 1949.

26. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, Westculta-urverlag Hain, 2. Auflage, 1949.
27. Hartmann, *Kleinere Schriften*, Band I. II, Berlin, W. De Gruyter, 1955.
28. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin. W. De Gruyter, 1951.
29. Hartmann, K., *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik*, Berlin, W. De Gruyter, 1963.
30. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. III, London, Kegan Paul, 1955.
31. Heidegger, *Being and Time* N.Y., Harper and Row, Publishers, 1962.
32. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* Paris, Gallimard, 1951.
33. Heidegger, *Kant et le problème de la Métaphysique*, Gallimard, 1953.
34. Heidegger, *De L'Essence de La Vérité* Nauwelaerts, Louvain, 1948.
35. Heidegger, *Plato's doctrine of Truth*, in «*Philosophy in the Twentieth Century*» . (edi. by Barrett) V. III, Random House, N. Y. 1962.
36. Heidegger, *Lettre sur L'Humanisme*, Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1964.
37. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris Gallimard, 1962.

38. Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, Paris, P.U.F., 1958.
39. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen, Neske Pflü-
gingen, 1954.
40. Heidegger, *The Question of Being*, N.Y., Twayne Publishers,
INC., 1958.
41. Heidegger, *Essays in Metaphysics : Identity and Difference*,
N.Y., Philosophical Library, 1960.
42. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament*,
N.Y. Harper, 1958.
43. Jaspers, *Philosophie*, Berlin, Springer — Verlag, 2. Auflage,
1948.
44. Jaspers, *The Perennial Scope of Philosophy*, N.Y., Philo-
sophical Library, 1949.
45. Jaspers, *Reason and Existenz*, N.Y. Noonday Press, 1955.
46. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume
der Metaphysik — Kant's.*

 Sämtliche Werke, (Hartenstein ed.), Band II., Leipzig,
 1868.
47. Kant, *The Fundamental Principles of the Metaphysics Of
Ethics*, N.Y., Appleton—Century—Crofts, inc. 1938.
48. Kant, *Prolegomènes à toute Métaphysique Future qui pourra
se présenter comme Science*, Paris, Vrin 1991.
49. Kant, *Premiers Principes métaphysiques de la Science de
la Nature*, Paris, Vrin, 1952.

50. Kant, *Critique of pure Reason*, London, Macmillan and Co., 1950.

51. Kant, die Preisfrage : Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat ?

Kant's Sämtliche Werke, (Hartenstein), Band VIII, Leipzig, 1868.

52. Kanthack, K., *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*, Berlin, W. De Gruyter, 1962.

53. Landgrebe, *Phenomenology and Metaphysics*, *Philosophy and Phenomenological Research*, December, 1949.

54. Lavelle, *La Conscience de Soi*, Grasset, 1933.

55. Lavelle, *La Présence totale*, Aubier, 1934.

56. Lavelle, *De l'Acte*, Aubier, 1937.

57. Lavelle, *Introduction à l'ontologie*, P.U.F. 1947.

58. Lavelle, *Le Moi et son destin*, Aubier, 1936.

59. Lawrence, *Whitehead's Philosophical Development*, N.Y. : University of California Press, 1956.

60. Leclerc, (ed.), *The Relevance of Whitehead*, London, Allen and Unwin, 1961.

61. Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, London, Allen and Unwin, 1958.

62. Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, édition de Minuit, 1956.

63. Levert, P., *L'Etre et le Réel selon Louis Lavelle*, Paris Aubier, 1960.
64. Marx, *Economie politique et Philosophie, O'Euures philosophiques*, t. VI, Editions A. Costes, 1937.
65. Marx, *Idéologie Allemande*, op. cit., t. VII.
66. Marx, *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, op. cit., t. IV.
67. Martin, G., *Science moderne et Ontologie traditionnelle chez Kant*, tra. Fra., P.U.F., 1963.
68. Martin, *Einführung in die allgemeine Metaphysik*, Koelner Universitätsverlag, 1958.
69. Natanson, *A Critique of Satre's Ontology*, N.Y., University of Nebraska, 1951.
70. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, V.I, London, Allen and Unwind, 1936.
71. Paulsen, *Kant*, eng. tra., N.Y. Ungar Publishing Co. 1963:
- 72 Poggéler, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen, Neske, 1963.
73. Popper, K., *The logic of Scientific Discovery*, eng. tra., London, Hutchnison, 1959.
74. Popper, K., *Conjectures and Refutations*, London, Routledge and Kegan Paul, 1963.
75. Richardson, *Heidegger*, The Hague, Nijhoff, 1963.
76. Sartre, *L'Etre et Le Néant*, Paris, Gallimard, 5. édition, 1946.

77. Schilpp (ed.), *Jaspers*, N. Y., 1957.
78. Schilpp (ed.), *Whitehead*, N. Y., 1951.
79. Schilpp (ed.), *Carnap*, N. Y., 1962.
80. Smith, *Contemporary French Philosophy*, London, Methuen, 1946.
81. Tilliette, *Karl Jaspers*. Paris, Aubier, 1960.
82. Wahl, J. *Tableau de la Philosophie Française*, Paris, idées, 1962.
83. Whitehead, *Process and Reality*, Cambridge University Press, 1929.
84. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University, 1926.
85. Whitehead, *Modes of Thought*, Cambridge Uni. Press, 1938.
86. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, 1933.

ب - المراجع العربية :

- ١ - ابن سينا ، الشفاء ، الالهيات ، الجزء الأول ، تحقيق الأب قنواتي سعيد زايد ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢ - ابن سبعين : رسائل ابن سبعين ، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الدار المصرية : ١٩٦٥ .
- ٣ - الفارابي : كتاب الابانة عن غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة في « المجموع » مصر ، ١٩٠٧ .
- ٤ - بدوي (الدكتور عبد الرحمن) دراسات في الفلسفة الوجودية ، القاهرة ١٩٦١ .
- ٥ - دكتور زكي نجيب محمود ، خرافة الميتافيزيقا ، النهضة المصرية ، ١٩٥٣ .
- ٦ - ميجر : ما الفلسفة ؟ • ما الميتافيزيقا ؟ • ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز ، ومحمود رجب ، ومراجعة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٦٤ .
- ٧ - الانجي : الموقف ، ج ٢ ، طبعة التونسي ، ١٩٠٧ .
- ٨ - محمود رجب : هيجل ومشكلة الاغتراب ، مخطوط ، ١٩٦٤ .

فہرس

الاحماء	٣	صفحة
تصدير عام	٧	

الفصل الأول التمهيدى

كنت ومشكلة المتافيزيقا

- ١ - تفسير ميتافيزيقا كنت ، وقطور فلسفته ١٣
- ٢ - النقد والميتافيزيقا ٢٣
- ٣ - أقسام الميتافيزيقا والميتافيزيقا النقدية ٢٩
- ٤ - سمو العقل للعلى وميتافيزيقا الاخلاق ٣٢
- ٥ - خلاصة عبادة ٣٥

الفصل الثاني

هیدجر ومیتافیزیکا الوجود

١ - تأسيس الميتافيزيقا ٤٣

٢ - هيدجر الأول والأنطولوجيا الأساسية ٦٢

٣ - هيدجر الثاني والتفكير في حقيقة الوجود ٨٢

١ - التحول والعود إلى أساس الميتافيزيقا ٨٥

ب - تقويض تاريخ الأنطولوجيا ٨٩

ج - السؤال الاساسي للميتافيزيقا ١٠٠

٤ - تلخيص ١٠٩

الفصل الثالث

الميتافيزيقا والأنطولوجيا

- ١ - سارتر والفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا . . . ١١٤
- أ - الأنطولوجيا الفئومولوجية . . . ١١٦
- ب - ميتافيزيقا الأصول . . . ١٤١
- ٢ - هارتمان والفرقة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا . . . ١٥٧
- أ - الأنطولوجيا الجديدة . . . ١٧٠
- ب - ميتافيزيقا المعرفة . . . ١٧٩
- ٣ - يسبرز ونقد الأنطولوجيا والميتافيزيقا التلقيديتين . . . ١٨٧
- أ - أنطولوجيا الشامل . . . ١٩٢
- ب - ميتافيزيقا الشفرات . . . ٢٠٩
- ٤ - لافل وأنطولوجيا المشاركة . . . ٢١٣
- ٥ - تلخيص . . . ٢٣١

الفصل الرابع

الميتافيزيقا والعلم

- ١ - الميتافيزيقا بين الاستبعاد والاستبقاء ، باسم العلم ومن أجله (بيكون ، كرنب ، بوهر) . . . ٢٣٤
- ٢ - الميتافيزيقا في مقابل العلم ، أو الخط من شأن العلم باسم الميتافيزيقا (برجسون) . . . ٢٥١
- ٣ - استبعاد الميتافيزيقا والعلم على السواء ، باسم الانبساط ومن أجله (ماركس) . . . ٢٦٣

صفحة

٢٤٣	٤ - استبقاء الميتافيزيقا والعلم معاً، ويتهد: نموذج العالم الميتافيزيقي .
٢٨٥	أ - تطور ويتهد الفلسفي
٢٨٩	ب - المشكلة الأساسية للميتافيزيقا ، والمبدأ الأنطولوجي .
٢٩٦	ج - طبيعة الميتافيزيقا
٣٠٦	د - منهج الميتافيزيقا
٣١٦	٥ - تلخيص
٣١٧	الحاتمة
٣٢٥	المراجع

رقم الايداع - ٨٦/٢٦٨٢

التقييم الدولي ١ - ١٦١٥ - ٠٢ - ٩٧٧

دار التضامن للطباعة

٢٢ شارع سامي - ميدان لاطوغلي

تليفون : ٣٥٥٠٥٥٦ القاهرة

10/25/88

٢٢٥

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137	138	139	140	141	142	143	144	145	146	147	148	149	150	151	152	153	154	155	156	157	158	159	160	161	162	163	164	165	166	167	168	169	170	171	172	173	174	175	176	177	178	179	180	181	182	183	184	185	186	187	188	189	190	191	192	193	194	195	196	197	198	199	200	201	202	203	204	205	206	207	208	209	210	211	212	213	214	215	216	217	218	219	220	221	222	223	224	225	226	227	228	229	230	231	232	233	234	235	236	237	238	239	240	241	242	243	244	245	246	247	248	249	250	251	252	253	254	255	256	257	258	259	260	261	262	263	264	265	266	267	268	269	270	271	272	273	274	275	276	277	278	279	280	281	282	283	284	285	286	287	288	289	290	291	292	293	294	295	296	297	298	299	300	301	302	303	304	305	306	307	308	309	310	311	312	313	314	315	316	317	318	319	320	321	322	323	324	325	326	327	328	329	330	331	332	333	334	335	336	337	338	339	340	341	342	343	344	345	346	347	348	349	350	351	352	353	354	355	356	357	358	359	360	361	362	363	364	365	366	367	368	369	370	371	372	373	374	375	376	377	378	379	380	381	382	383	384	385	386	387	388	389	390	391	392	393	394	395	396	397	398	399	400	401	402	403	404	405	406	407	408	409	410	411	412	413	414	415	416	417	418	419	420	421	422	423	424	425	426	427	428	429	430	431	432	433	434	435	436	437	438	439	440	441	442	443	444	445	446	447	448	449	450	451	452	453	454	455	456	457	458	459	460	461	462	463	464	465	466	467	468	469	470	471	472	473	474	475	476	477	478	479	480	481	482	483	484	485	486	487	488	489	490	491	492	493	494	495	496	497	498	499	500	501	502	503	504	505	506	507	508	509	510	511	512	513	514	515	516	517	518	519	520	521	522	523	524	5
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	-----	---